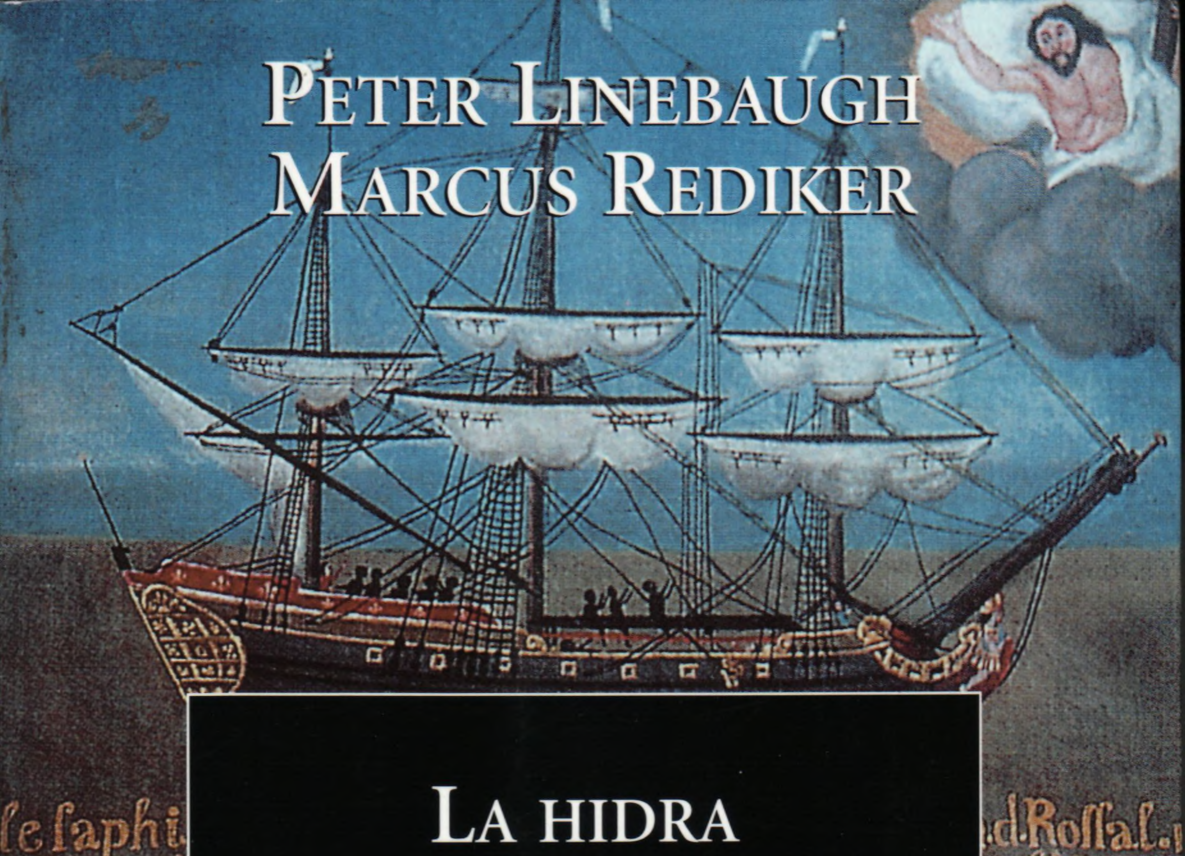
Peter Linebaugh
Marcus Rediker



La hidra de la revolución

Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico

Libros de Historia

Crítica

Libros de Historia
Últimos títulos publicados:

Eric J. Hobsbawm
REVOLUCIONARIOS

John Lynch
CARLOS V Y SU TIEMPO

Vera Zamagni
HISTORIA ECONÓMICA DE LA EUROPA CONTEMPORÁNEA

Pierre Bonnassie, Pierre Guichard y Marie-Claude Gerbet
LAS ESPAÑAS MEDIEVALES

E. Patlagean, A. Ducellier, C. Asdracha y R. Mantran
HISTORIA DE BIZANCIO

John Lynch
AMÉRICA LATINA, ENTRE COLONIA Y NACIÓN

Henri Bresc, Pierre Guichard y Robert Mantran
EUROPA Y EL ISLAM EN LA EDAD MEDIA

Josep Fontana
LA HISTORIA DE LOS HOMBRES

Jordi Nadal
ESPAÑA EN SU CENIT (1516-1598)

Eric Hobsbawm
BANDIDOS

Bartolomé Bennassar
LA ESPAÑA DE LOS AUSTRIAS (1516-1700)

LA HIDRA DE LA REVOLUCIÓN

Libros de Historia

PETER LINEBAUGH
Y MARCUS REDIKER

LA HIDRA DE LA REVOLUCIÓN

MARINEROS, ESCLAVOS Y CAMPESINOS EN LA HISTORIA OCULTA DEL ATLÁNTICO

Prólogo de Josep Fontana

Traducción castellana de
Mercedes García Garmilla

CRÍTICA
BARCELONA

Título original: THE MANY-HEADED HYDRA

Cubierta: Joan Batallé
Ilustración de la cubierta: El *Saphir*, buque negrero (1741).
Fotocomposición: Medium Fotocomposició

ISBN: 84-8432-601-2
Depósito legal: B. 47.822-2004
Impreso en España
2005. — A&M Gràfic, Santa Perpètua de la Mogoda (Barcelona)

A Christopher y Bridge Hill

PRÓLOGO

He aquí un libro galardonado con el «International Labor History Association Book Prize», que Robin Blackburn ha descrito como «una gran obra que nos recuerda que debemos muchas de nuestras ideas políticas más importantes no tanto a los filósofos, y menos aún a los estadistas, como a las luchas cotidianas de los trabajadores» y que el gran historiador norteamericano Howard Zinn ha calificado como «un libro maravilloso en que Linebaugh y Rediker han hecho un extraordinario trabajo, investigando una serie de episodios enterrados y escritos olvidados, para recuperar, con elocuencia y talento literario, la historia perdida de la resistencia a la conquista capitalista en las dos orillas del Atlántico».

¿Cómo entender, entonces, que otro historiador reconocido, David Brion Davis, autor de libros como The problem of slavery in Western culture, *que obtuvo el Premio Pulitzer en 1967, le haya dedicado una reseña sangrienta y haya intentado justificar sus ataques con una diatriba en que acaba relacionando a los autores con Lenin, Mao y Pol Pot?* *

Los autores de este libro no son dos intrusos sin un curriculum académico respetable. Peter Linebaugh ha publicado The London hanged, ** *uno de los mejores estudios históricos sobre la pena de muerte, y Marcus Rediker,* Between the devil and the deep blue sea, *que recibió sendos premios de la American Studies Association y la Organization of American Historians, y del que Clive Emsley dijo que era una admirable reconstrucción de la vida y experiencia de los hombres de mar, opinión compartida por Judith Fingard. A lo que ha añadido, posteriormente,* Villains of all nations. Atlantic pirates in the golden age, *que renueva y transforma las ideas establecidas acerca de la piratería.* ***

* La reseña apareció en *New York Review of Books* el 5 de julio de 2001; la alusión a Lenin, Mao y Pol Pot, en la respuesta de Davis a una protesta de los autores, en la propia revista, el 20 de septiembre de 2001, pp. 95-96. Es curioso que Davis olvidase que Pol Pot fue ayudado y patrocinado por Estados Unidos durante muchos años.

** *The London hanged. Crime and civil society in the eighteenth century*, Allen Lane, Londres, 1991.

*** *Between the devil and the deep blue sea. Merchant seamen, pirates, and the Anglo-american maritime world, 1700-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Uno de los pecados que han cometido los autores de La hidra de la revolución *ha sido el de no haber respetado el principio no escrito que dice que el estudio de la historia es un campo dividido en pequeñas parcelas cerradas en cada una de las cuales los jefes de fila de las distintas tribus académicas —los especialistas consagrados— fijan las reglas del juego y las condiciones de admisión.*

Sufrí en otra ocasión las consecuencias de haber olvidado este principio. Me empeñé en que se tradujera al castellano un libro que sigo creyendo que es maravilloso, La búsqueda de un reino imaginario, *de Lev Gumilev, un antropólogo e historiador ruso, hijo de la gran Ana Ajmátova, que se atrevió a proponernos un amplio panorama de la historia de Asia central elaborado con un enfoque multidisciplinar, y tropecé con el más despreciativo de los silencios por parte de los entendidos. Ni una sola reseña dio noticia de la obra, que pasó desapercibida —como ocurrió también, conviene añadirlo, con su versión inglesa. El silencio fue el castigo al atrevimiento de haber pretendido investigar sin pedir las autorizaciones oportunas ni cumplir con el acatamiento debido a los maestros reconocidos en cada área.*

No hay duda de que un libro como el de Linebaugh y Rediker, que abarca cerca de dos siglos y medio en las dos orillas del Atlántico, que tiene por protagonistas a marineros, esclavos, trabajadores y campesinos, que nos cuenta las luchas de hombres y mujeres en un escenario múltiple de tierras comunes, plantaciones, barcos y fábricas, representa un desafío al principio de la autoridad del especialista. Algo que Davis se encarga de remachar echándoles en cara algunos errores factuales que parecen de poca monta en una obra de tal amplitud, que aporta un gran caudal de evidencias procedentes de fuentes manuscritas o impresas hasta hoy no utilizadas.

Pero, más allá de la repulsa del especialista, hay en la actitud de Davis una hostilidad ideológica contra lo que denuncia como «un enfoque marxista simplista y romántico, que mezcla a todas las víctimas y a todos los rebeldes en un "proletariado" homogéneo, coherente y heroico». «Marxista» no significa en este caso nada que tenga que ver con las viejas ortodoxias, puesto que, para empezar, el análisis de Linebaugh y Rediker se sitúa explícitamente más allá del concepto de clase. Por otra parte, cuesta poco advertir que hay en este libro muchas más citas de Shakespeare y de Milton que de Marx (y, por supuesto, no hay ninguna

La reseña de Emsley en *Social History*, 14, n.º 1 (enero de 1989), pp. 115-117; la de Judith Fingard en *Economic History Review*, XLII (1989), nº 1, pp. 153-154. *Villains of all nations. Atlantic pirates in the golden age*, Londres, Verso, 2004.

de Lenin, de Mao o de Pol Pot). Pero lo que no se puede negar es que se trata de un libro «rojo» en el sentido más perturbador de la palabra, que es el que se refiere al hecho de que sirve para alimentar reflexiones «subversivas» sobre el presente.

Su trabajo histórico, sostienen los autores, está construido mirando desde abajo. «Hemos intentado —nos dicen— recuperar algo de la historia perdida que habla de una clase multiétnica que fue esencial para el surgimiento del capitalismo y de la economía global moderna. La invisibilidad histórica de muchos de los protagonistas de este libro se debe en buena medida a la represión que se les aplicó en su tiempo: la violencia de la picota, del tajo, de la horca y de los grilletes en la sombría bodega de un barco. Pero debe también mucho a la violencia de la abstracción en el proceso de escribir la historia: a la rigidez de una historia que ha sido durante demasiado tiempo cautiva del estado-nación, que sigue siendo en la mayor parte de estudios el marco indiscutido de análisis. Éste es un libro sobre unas conexiones que durante siglos han sido generalmente negadas, ignoradas o que, simplemente, han pasado inadvertidas, pero que sin embargo han marcado profundamente la historia del mundo en que todos nosotros vivimos y morimos.»

En su respuesta a las críticas de Davis insistirán en estos términos y en su idea de que una de las razones fundamentales que explican que la mayoría de los historiadores no hayan acertado a percibir la importancia de las solidaridades que han unido a los explotados ha sido el hecho de que hayan visto limitada su capacidad de ver y entender como consecuencia del obstáculo que representan «los conceptos de raza, clase y nación que han guiado la mayor parte de los relatos del pasado.»

*De los dos olvidos que han pretendido superar está claro que no ha sido el primero, la denuncia de la violencia de los explotadores, el que ha motivado las críticas que han recibido. A decir verdad estamos ya tan acostumbrados a enfrentarnos a la presencia dominante de la violencia, en la historia —la esclavitud, el holocausto, el gulag— y en la realidad cotidiana que nos transmiten los medios de información, que ello ha producido una especie de insensibilidad que permite que en la actualidad haya incluso un intento de recuperar como algo positivo la historia de la explotación colonial, con sus crímenes y abusos.**

Lo que ha irritado a los guardianes del orden intelectual establecido ha sido la tesis de que existía una solidaridad entre los de abajo. La pro-

* Así Niall Ferguson en *Empire. How Britain made the modern world,* Allen Lane, Londres, 2003, donde el imperio británico se presenta como un modelo para que los norteamericanos, protagonistas de un imperio «que no se atreve a decir su nombre», asuman abiertamente su deber de gobernar el mundo.

pia Judith Fingard, que elogió el libro anterior de Rediker, manifiesta dudas acerca del carácter «colectivista, antiautoritario e igualitario» que La hidra de la revolución *atribuye a sus protagonistas. Ha sido precisamente el «romanticismo marxista» que cree ver en su afirmación de «la unidad de todas las víctimas y de todos los rebeldes» lo que ha suscitado el furor de Davis.*

Lo cual es explicable si pensamos en lo que esto puede significar en términos actuales, en momentos en que, frente a los problemas que suscita una globalización incontrolada, son muchos los que defienden la necesidad de oponerle una «sociedad civil global», * *o sea, la unión de todas las víctimas y todos los rebeldes de hoy, más allá de las diferencias de raza, clase y nación.*

Que el temor a que el libro se interpretase en este sentido no era injustificado, y que una lectura semejante es posible, aunque los autores no la hayan planteado explícitamente, lo demuestra el hecho de que Ira Berlin, profesor de la Universidad de Maryland, haya escrito en The Washington Post *que este libro es «un eficaz espejo para nuestro propio tiempo, en la medida en que nos enfrentamos con las iniquidades y la violencia que continúan marcando la globalización del siglo XXI».*

Sin embargo, más allá de las posibles lecturas políticas que se le puedan atribuir, lo cierto es que estamos ante una obra original, vigorosa y estimulante, que no pretende presentar un estado de la cuestión, puesto que tema y enfoque son rigurosamente nuevos, ni, menos aun, el estudio «exhaustivo» de un tema, sino, por el contrario, abrir nuevos caminos y sugerir nuevas ideas, nuevas hipótesis de trabajo.

Por más que la erudición académica los reciba con desaprobación, éstos suelen ser a la larga los libros que hacen avanzar el estudio de la historia hacia nuevas fronteras.

JOSEP FONTANA

* Integrada por los nuevos movimientos sociales que luchan por los derechos humanos o por el medio ambiente, las organizaciones no gubernamentales, las redes cívicas transnacionales, los movimientos anticapitalistas o los grupos sociales que se constituyen espontáneamente para promover movimientos de protesta (Mary Kaldor, *Global civil society. An answer to war*, Polity Press, Cambridge, 2003, p. 44 y ss.).

INTRODUCCIÓN

Como Rachel Carson, empecemos por mirar las cosas desde arriba: «Las corrientes permanentes del océano son, en cierto modo, el más majestuoso de todos sus fenómenos. Si pensamos en ellas, nuestras mentes se despegan inmediatamente de la Tierra de tal modo que podemos contemplar, como desde otro planeta, la rotación del globo terráqueo, los vientos que agitan profundamente su superficie o la envuelven suavemente, y la influencia del Sol y de la Luna. Lo que sucede es que todas estas fuerzas cósmicas están estrechamente relacionadas con las grandes corrientes oceánicas, haciéndoles merecer el adjetivo que más me gusta de todos los que se les aplican: las corrientes planetarias». Las corrientes planetarias del Atlántico Norte son circulares. Las europeas pasan por África y el Caribe, para ir luego a América del Norte. Allí la corriente del Golfo, a tres nudos, se desplaza con rumbo norte hacia las corrientes del Labrador y del Ártico, que se mueven hacia el este, como la deriva del Atlántico Norte, para templar los climas en el noroeste de Europa.

En Land's End, el pie de Inglaterra que mira hacia el oeste, rompen olas que se originan frente a la costa tormentosa de Terranova. Incluso se puede seguir el rastro de algunas de estas enormes olas hasta la costa de Florida y las Indias Occidentales.* Durante siglos los pescadores de las solitarias costas de Irlanda han sabido interpretar estos grandes oleajes atlánticos. La fuerza de una ola oceánica está relacionada directamente con la velocidad y la duración del viento que la pone en movimiento y con la «longitud de su recorrido», o la distancia desde el punto en que se origina. Cuanto más largo sea el recorrido, mayor es la ola. Nada puede dete-

* En el sentido que le dan los británicos, y así se hace a lo largo de todo este libro, la expresión «Indias Occidentales» se refiere al grupo de islas en forma de cuarto creciente que separa el golfo de México y el mar Caribe del océano Atlántico por el este y por el norte: las Grandes Antillas, las Pequeñas Antillas, las islas Bahamas y las islas de la plataforma sudamericana (Trinidad y Tobago, Aruba, Curaçao, Bonaire). Por razones históricas y culturales, las islas Bermudas también se incluyen en este grupo. *(N. de la t.)*

ner esas grandes olas. Se hacen visibles sólo al final, cuando se alzan y rompen; durante la mayor parte de su recorrido la superficie del océano no presenta alteración alguna. En 1769, el director general de Correos Benjamin Franklin observó que los paquebotes procedentes de Falmouth tardaban en llegar a Nueva York alrededor de dos semanas más que los barcos mercantes que navegaban desde Rhode Island hasta Londres. Hablando con los balleneros de Nantucket, se enteró de lo que sucedía con la corriente del Golfo: los pescadores y los balleneros se mantenían fuera de esta corriente, mientras que los capitanes ingleses le hacían frente, porque eran «demasiado sabios para atender a los consejos de unos sencillos pescadores americanos». Franklin escribió sus «Maritime Observations» en 1786 y gracias a esto el mapa de la corriente del Golfo se publicó en América.

La transmisión circular de experiencia humana desde Europa a África, luego a América, y finalmente de vuelta a Europa otra vez, se corresponde con las mismas fuerzas cósmicas que ponían en movimiento las corrientes atlánticas. En los siglos XVII y XVIII, los comerciantes, fabricantes, colonos y funcionarios reales del noroeste de Europa siguieron estas corrientes, creando rutas comerciales, colonias y una nueva economía transatlántica. Organizaron la producción y el transporte de lingotes de oro o plata, pieles, pescado, tabaco, azúcar y productos manufacturados, utilizando mano de obra de Europa, África y América. Fue una tarea de dimensiones hercúleas, como ellos mismos explicaban una y otra vez.

Los arquitectos de la economía atlántica, que habían recibido una formación clásica, encontraron en Hércules —el héroe mítico de la antigüedad que consiguió ser inmortal después de realizar doce trabajos— un símbolo de fuerza y orden. Se inspiraron en los griegos, para los cuales Hércules fue el unificador del Estado territorial centralizado, y en los romanos, para los que significaba la vasta ambición imperial. Los trabajos de Hércules simbolizaban el desarrollo económico: la roza de las tierras, el drenaje de los pantanos y el desarrollo de la agricultura, así como la domesticación del ganado, el establecimiento del comercio y la introducción de la tecnología. Los gobernantes ponían la imagen de Hércules en monedas y sellos, en pinturas, esculturas y palacios, y también en los arcos de triunfo. Entre la realeza inglesa, Guillermo III, Jorge I y el hermano de Jorge II, el «carnicero de Culloden», todos se imaginaron que eran Hércules.[1] John Adams, por su parte, propuso en 1776 que «El juicio de



Hércules y Iolao matando a la hidra de Lerna, ánfora de Eritrea, c. 525 a.C. Colección del Museo J. Paul Getty, Malibú, California.

Hércules» fuera el sello de los nuevos Estados Unidos de América.[2] Este héroe representaba el progreso: Giambattista Vico, el filósofo de Nápoles, utilizó a Hércules para desarrollar la teoría de las fases en la historia, mientras que Francis Bacon, filósofo y político, lo citaba para anticipar la ciencia moderna y para sugerir que el capitalismo era algo casi divino.

Los mismos gobernantes que utilizaban la imagen de Hércules descubrieron en la hidra policéfala un símbolo antitético de desorden y resistencia, una fuerte amenaza a la construcción del Estado, el imperio y el capitalismo. El segundo trabajo de Hércules fue la destrucción de la malvada hidra de Lerna. Esta criatura, nacida de Tifón (una tempestad o un huracán) y de Equidna (mitad mujer y mitad serpiente), era una más de una casta de monstruos entre los cuales estaba Cerbero, el perro de tres

cabezas, Quimera, la cabra con cabeza de león y cola de serpiente, Gerión, el gigante de tres cuerpos, y la Esfinge, una mujer con cuerpo de león. Cuando Hércules cortaba una cabeza de la hidra, crecían en su lugar otras dos. Con ayuda de su sobrino Iolao, consiguió finalmente matar al monstruo cortándole una cabeza central y cauterizando el muñón con una rama de árbol que ardía en llamas. Después mojó sus flechas en la bilis de la bestia muerta, lo que confirió a sus proyectiles un poder mortal y le permitió llevar a cabo el resto de sus trabajos.

Desde el comienzo de la expansión colonial inglesa a principios del siglo XVII hasta la industrialización de la metrópolis a principios del XIX, los gobernantes recurrieron al mito de Hércules y la hidra para simbolizar la dificultad de imponer orden en unos sistemas laborales cada vez más globales. Con el símil de las numerosas cabezas cambiantes del monstruo designaron de una manera u otra a plebeyos desposeídos, criminales deportados a las colonias, trabajadores ligados por un contrato de servidumbre temporal,* radicales religiosos, piratas, trabajadores urbanos, soldados, marineros y esclavos africanos. Pero estas cabezas, aunque inicialmente fueron incluidas en una combinación productiva por sus hercúleos gobernantes, no tardaron en desarrollar por su cuenta nuevas formas de cooperación mutua contra dichos gobernantes, desde motines y huelgas, hasta disturbios, insurrecciones y revolución. Al igual que sus productos, su experiencia circulaba con las corrientes planetarias por todo el Atlántico, a menudo hacia el este, llegando de vuelta a las metrópolis europeas desde las plantaciones americanas, los terrenos comunales irlandeses y los barcos que navegaban por alta mar.

En 1751, Mauricius, exgobernador de la Guayana Holandesa, regresó a Holanda, donde escribiría unas poéticas memorias en las que narraba su derrota a manos de los *saramaka*, un grupo de antiguos esclavos que, tras escapar de las plantaciones, se habían establecido en unas comunidades de marginados en lo más profundo de la jungla y defendieron su libertad

* En el original, *indentured servants*: «Trabajadores europeos sometidos a un contrato ... [por el cual] ofrecían su fuerza de trabajo como garantía ante el contratista o el capitán [del barco] ... [y que,] una vez llegados al territorio de ultramar, debían reembolsar los costes de su travesía cumpliendo una obligación de trabajar entre tres y diez años, según se especificara en los términos del contrato ... Los contratistas o los capitanes vendían estos contratos en ultramar a los empresarios o patronos que ofrecían mejor precio, es decir, los subastaban, sin que los contratados tuvieran participación alguna en la subasta.» Klaus J. Bade, *Europa en movimiento*, Crítica, Barcelona, 2003. A partir de ahora emplearemos el término inglés *servant* para denominarlos. *(N. de la t.)*

contra un sinfín de expediciones militares cuyo propósito era devolverlos a la esclavitud:

> Allí hay que luchar a ciegas contra un enemigo invisible
> que nos dispara como a los patos en los pantanos.
> Aunque se reuniera un ejército de diez mil hombres,
> con el valor y la estrategia de César y Eugenio,
> verían que la tarea no era poco para ellos,
> pues sería como destruir el crecimiento de una hidra,
> algo a lo que incluso Alcides [Hércules] intentaría sustraerse.

Al escribir esto para otros europeos, a los que se suponía favorables al proyecto de conquista, Mauricius se presentaba a sí mismo y a otros colonizadores en el papel de Hércules, y a los esclavos fugitivos como la hidra.[3]

Andrew Ure, el filósofo de la producción manufacturera formado en Oxford, descubrió que este mito era útil mientras estudiaba las luchas en la Inglaterra industrial de 1835. Después de una huelga de hiladores en Stayleybridge, Lancashire, utilizó la figura de Hércules y su rescate de Prometeo, que entregó el fuego y la tecnología a la humanidad, para argumentar a favor de la implantación de la máquina de hilar automática, una nueva máquina «dotada de las ideas, los sentimientos y el tacto de un trabajador experimentado». Este nuevo «prodigio de Hércules» había «estrangulado la hidra del desgobierno»; se trataba de una «creación destinada a restaurar el orden entre las clases trabajadoras y a confirmar a Gran Bretaña su imperio». En este contexto Ure se vio a sí mismo y a otros fabricantes como Hércules, y a los trabajadores industriales que desafiaban la autoridad de estos fabricantes como la hidra.[4]

Cuando el prelado puritano Cotton Mather publicó en 1702 su historia del cristianismo en América, puso a su segundo capítulo, que trataba de la controversia antinomista de 1638, el título «Hydra decapita». «La Iglesia de Dios no había pasado mucho tiempo en este desierto antes de que el dragón emitiera sus raudales para devorarla», escribía Mather. La lucha teológica de las «obras» contra la «gracia» subvirtió «todo orden apacible». La controversia suscitó sospechas contra los funcionarios religiosos y políticos, impidió una expedición contra los indios pequot, hizo confuso el trazado de los terrenos urbanos e hizo llamamientos especiales a las mujeres. Para Mather los ancianos puritanos eran Hércules, mientras que la hidra estaba formada por los antinomistas que cuestionaban la autoridad de los maestros y los magistrados, la expansión del imperio, la definición de propiedad privada y la subordinación de las mujeres.[5]



Soldados holandeses con su guía en un pantano de Surinam,
c. 1775, por William Blake.
John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam* (1796).

Sería un error considerar el mito de Hércules y la hidra meramente como un ornamento de Estado, un tropo clásico en los discursos, un adorno de un traje de ceremonia o un símbolo característico de una educación clásica. Por ejemplo, Francis Bacon lo utilizó para establecer la base inte-

lectual de la doctrina biológica de la monstruosidad y para las justificaciones del asesinato, que tienen en sí mismas la semántica del eufemismo latino —debelación, extirpación, trucidar, exterminar, liquidación, aniquilación, extinción. Citar este mito no suponía simplemente utilizar una figura del lenguaje, ni un concepto de comprensión analítica; se trataba de imponer un anatema y una sentencia de muerte, como mostraremos más adelante.

Si bien el mito de la hidra expresaba el temor y justificaba la violencia de las clases gobernantes, ayudándoles a construir un nuevo orden de conquista y expropiación, de cadalsos y verdugos, de plantaciones, barcos y factorías, nos sugería algo bastante diferente a nosotros como historiadores —concretamente una hipótesis. La hidra se convertía en un medio para expresar la multiplicidad, el movimiento y la conexión, las grandes olas y corrientes planetarias de la humanidad. La multiplicidad dibujaba, de hecho, como una silueta en las multitudes que se reunían en el mercado, en los campos, en los muelles y en los barcos, en las plantaciones, en los campos de batalla. El poder de los números se veía ampliado por el movimiento, ya que la hidra viajaba y se desplazaba, o era desterrada o dispersada en una diáspora: era transportada por los vientos y las olas más allá de las fronteras del Estado-nación. Marineros, pilotos, criminales, enamorados, traductores, músicos, trabajadores itinerantes de todo tipo creaban nuevas e inesperadas conexiones, que, según el caso, parecían ser accidentales, contingentes, transitorias, incluso milagrosas.

Nuestro libro dirige la mirada desde abajo. Hemos intentado recuperar algo de la historia perdida que habla de una clase multiétnica que fue esencial para el surgimiento del capitalismo y de la economía global moderna. La invisibilidad histórica de un gran número de los temas que se tratan en este libro debe mucho a la represión que inicialmente se desencadenó contra ellos: la violencia de la hoguera, del tajo, del cadalso y de los grilletes en la oscura bodega de un barco. También debe mucho a la violencia de la abstracción utilizada a la hora de escribir la historia y a la severidad de la historia que durante mucho tiempo ha sido cautiva del Estado-nación, el cual en la mayor parte de los estudios ha sido y es un marco de análisis que en gran medida no se cuestiona. Este libro trata de las conexiones que durante siglos han sido generalmente negadas, ignoradas, o simplemente no se han visto, pero que, sin embargo, han configurado en profundidad la historia del mundo en el que todos nosotros vivimos y morimos.

I. EL NAUFRAGIO DEL *SEA-VENTURE*

El 25 de julio de 1609 los marineros del *Sea-Venture* otearon el horizonte y vieron que les acechaba un peligro. Estando separados de las ocho naves restantes de su convoy, que había salido de Plymouth para navegar con rumbo oeste hacia Virginia, la primera colonia inglesa del Nuevo Mundo, divisaron una tempestad —o lo que los indios del Caribe llamaban un huracán— que se les acercaba rápidamente. Cuando «las nubes se reunieron en una masa densa sobre nuestras cabezas y los vientos empezaron a silbar de la manera más inusual», escribió el pasajero William Strachey,

> una horrible y amenazadora tormenta empezó a soplar desde el noreste, creciendo y rugiendo a rachas, en algunos momentos con más violencia que en otros, y cubriendo finalmente toda la luz del cielo, que, como un infierno de oscuridad, se volvió negro sobre nosotros, hasta tal punto que el horror y el temor inundó los sentidos inquietos y derrotados de todos nosotros. Al quedar nuestros sentidos invadidos por la sorpresa, los oídos se hicieron tan sensibles a los terribles gritos y murmullos de los vientos y del ocio de la compañía, que, no sin algún estremecimiento, nos pusimos a dilucidar quién estaba mejor armado y mejor preparado.

La furia que se aproximaba «asustaba y helaba la sangre, e hizo que se derrumbara el valor del marinero más audaz». Los pasajeros menos audaces que iban a bordo del navío de treinta metros y trescientas toneladas gritaban de miedo, pero sus palabras «quedaban ahogadas en el viento y el viento en los truenos». Los estremecidos marineros se recuperaron y se pusieron a trabajar cuando las cuadernas del barco empezaron a crujir. Entre seis y ocho hombres luchaban juntos con el timón intentando gobernar el navío. Otros cortaron los aparejos y las velas para disminuir la resistencia al viento; arrojaron por la borda equipajes y materiales para aligerar la carga y reducir el riesgo de que el barco zozobrara. Se arrastraron por los flancos del navío con velas en la mano, buscando y escuchando para dar con las vías de agua, taponando todas las que podían, uti-

lizando carne de vacuno cuando se les acabó la estopa. A pesar de todo, el agua entraba a borbotones en el barco, alcanzando varios palmos de altura, llegando a cubrir dos hileras superpuestas de barriles en la bodega. La tripulación y los pasajeros bombearon continuamente durante «una noche egipcia de un horror perpetuo que duró tres días», en la situación común a todos de estar «desnudos como los hombres de las galeras». Incluso caballeros que nunca habían trabajado hicieron turnos bombeando, mientras aquellos que no podían bombear achicaban con pucheros y cubos. No tuvieron comida ni descanso mientras bombeaban sacando unas dos mil toneladas de agua fuera del navío que estaba lleno de vías de agua.[1]

No fue suficiente. El nivel del agua no bajaba y los que bombeaban habían llegado al límite de sus fuerzas, su resistencia y su esperanza. Cuando los exhaustos marineros habían hecho todo lo humanamente posible para resistir la fuerza apocalíptica del huracán, se reconfortaron con un ritual de la mar, poniendo patas arriba el mundo marítimo, porque se enfrentaban a una muerte segura. Desafiando las estructuras de la propiedad privada y la autoridad del capitán Christopher Newport, así como la de algunos miembros de la Virginia Company, tales como sir George Somers y sir Thomas Gates, abrieron las botellas de licor que había en el barco y, en una última expresión de solidaridad, «se las bebieron una tras otra, despidiéndose los unos de los otros hasta un encuentro más alegre y feliz en un mundo mejor».[2]

El *Sea-Venture* naufragó —milagrosamente sin pérdida de vidas humanas— entre dos grandes rocas de las islas Bermudas el 28 de julio. Los 150 pasajeros y miembros de la tripulación, empapados y aterrorizados, hombres y mujeres que la Virginia Company de Londres llevaba para reforzar la mano de obra en sus nuevas plantaciones, se dispersaron por una costa extraña, un lugar que los marineros desde hacía tiempo consideraban una «isla del Diablo» encantada, infestada de demonios y monstruos, un cementerio macabro para los barcos europeos. Las Bermudas habían sido incluidas en los mapas el año 1511 y, durante un siglo a partir de esta fecha, los navegantes habían estado rehuyéndolas, por lo que estas islas eran conocidas sobre todo a través de los relatos de unos pocos marineros, renegados y náufragos, como Job Hortop, los cuales, habiendo escapado de la esclavitud de las galeras en las Indias Occidentales españolas, pasaban por el archipiélago y se iban a Londres a contar su relato. Silvester Jourdain, un pasajero del *Sea-Venture*, escribiría más tarde que las Bermudas no daban «más que aguaceros con fuerte viento, tor-

mentas y un tiempo asqueroso que hacía que todos los navegantes y marineros las evitaran como si fueran Escila y Caribdis, de igual manera que huirían del mismísimo Diablo». Lo inhóspito de aquellos lugares se debía también en gran medida a los aullidos discordantes de un pájaro nocturno llamado fardela de Bermuda, cuyos chillidos espantaban a las tripulaciones de los barcos que pasaban por allí.[3]

La realidad de la isla principal, la Gran Bermuda, como no tardarían en descubrir los náufragos, no tenía nada que ver con su mala fama. La isla, tal como la vieron ellos, resultó ser un Edén de primavera perpetua y gran abundancia de recursos alimenticios: «el lugar más rico, saludable y grato que habían visto jamás». Los futuros colonos se regalaron con cerdos negros que habían nadado hasta la costa y se habían multiplicado después de un naufragio español que se había producido en años anteriores; con peces (meros, cotorros, pargos rojos) que se podía atrapar a mano o con un palo provisto de un clavo doblado; con aves que se posaban en los brazos o los hombros de cualquier hombre o mujer; con grandes tortugas que podían alimentar cada una de ellas a cincuenta personas, y con un amplio surtido de deliciosas frutas. Para disgusto de los funcionarios de la Virginia Company, Bermudas «hizo que muchos de ellos [los náufragos] olvidaran o no desearan regresar de allí, ya que vivían en tal abundancia, paz y comodidad». Una vez que aquella gente de las clases populares encontró la tierra de la abundancia, comenzaron «a establecer un asentamiento para todos los que iban a habitar allí». El suyo fue, después de todo, «un encuentro más alegre y feliz en un mundo más afortunado».[4]

No es sorprendente que aquellos plebeyos náufragos respondieran como lo hicieron, ya que se les había dicho que al final del viaje les esperaba el paraíso. En su «Ode to the Virginian Voyage» (1606), Michael Drayton había insistido en que Virginia era

> Único paraíso de la Tierra
> donde la naturaleza almacena
> aves, carne de venado y pescados;
> y el suelo más fértil,
> sin que tengáis que trabajar duro,
> tres cosechas más,
> todo supera vuestros deseos.[5]

En 1610 Robert Rich confundió por conveniencia las experiencias en Bermudas y en Virginia en su propaganda poética para la Virginia Company:



El Nuevo Mundo representado como el Paraíso, por Theodore de Bry, 1588.
Thomas Hariot, *A briefe and true report of the new found land of Virginia* (1590).

> No hay temor a pasar hambre aquí,
> ya que crece una gran cosecha de cereal,
> mucho pescado proporcionan los espléndidos ríos [*sic*]
> es cierto, no son imaginaciones.

Como conclusión decía que en Virginia «realmente no falta de nada». Otro abogado de la Virginia Company supo que estas informaciones eran

falsas, que en Inglaterra algunos las habían rechazado como utópicas, pero no obstante mantuvo el engaño, prometiendo a los eventuales trabajadores una jornada laboral de seis horas en la cual la «savia de sus cuerpos» no se «aprovecharía en beneficio de otros».[6] Muchos colonos habían emprendido el viaje a Virginia, en el *Sea-Venture* y en otros navíos, con el «ardor y el celo» de pasar un «año romano de júbilo». El jubileo bíblico (Levítico) autorizaba la petición de una fecha límite para la esclavitud y para la devolución de sus derechos a los desposeídos. Las Bermudas parecían el lugar ideal para poner en escena esta profecía bíblica.[7]

Strachey, accionista y secretario de la Virginia Company, observó que, entre los que habían naufragado allí, aparecieron al poco tiempo «unos individuos descontentos, peligrosos y solapados» que inicialmente surgían entre los marineros, pero luego siguieron apareciendo en otros grupos. No tardó en producirse una «desunión entre los corazones y las manos»: los que deseaban seguir con su proyecto de hacer dinero en Virginia se enfrentaron a aquellos que con sus manos supuestamente tenían que llevarles a esa situación. La queja principal de los marineros y de las otras «manos» era que «en Virginia no se podía esperar otra cosa que encontrar miseria y trabajo, con muchas carencias y una oferta miserable [es decir, suministros escasos], no habiendo allí ni el pescado, ni la carne, ni las aves que aquí ... pueden disfrutarse en abundancia y con gran placer». En cierto modo sabían de qué hablaban, ya que los colonos de Virginia estaban en aquel momento comiendo botas de cuero y serpientes, y presentaban un aspecto «como de anatomías [esqueletos] que gritan: ¡Nos morimos de hambre, nos estamos muriendo!». Un hombre mató a su mujer, la troceó y la condimentó con sal para comérsela; otros exhumaron cuerpos de las tumbas y se los comieron. Entretanto, los náufragos de las Bermudas deseaban «reposar y asentarse donde tuvieran satisfechas de momento sus necesidades materiales mínimas». Los datos demográficos comparativos apoyaban su demanda. Los ocho barcos restantes y 350 personas que en principio viajaban en convoy con el *Sea-Venture* llegaron a Virginia sólo para encontrarse allí con una tasa de mortalidad catastrófica que en dos años redujo el número de colonos de 535 a unos sesenta. En cambio, los colonos de las Bermudas durante diez meses sufrieron unas pérdidas netas de 3 personas en una población de 150: cinco fallecieron —sólo una de estas personas murió aparentemente por causas naturales; otras dos fueron asesinadas y dos más ejecutadas— y hubo dos nacimientos. Strachey se preguntaba: «¿Hay algo que tenga un poder más inexorable para suscitar el consentimiento y la atracción de una mayoría

de los muchos vagos, insumisos y malvados, que la libertad y la plenitud de placeres sensuales?».[8]

Para defender su libertad, algunos de los náufragos «se prometieron mutuamente no emprender ningún trabajo, ni tentativa alguna» que les llevara fuera de la isla y, tras formular este voto, se retiraron a los bosques para constituir su propio asentamiento. Posteriormente planearon colonizar otra isla por su cuenta. Así fue cómo la huelga y el *marronage** formaron parte de los inicios de la colonización inglesa. Entre los cabecillas de estas acciones hubo marineros y radicales religiosos, probablemente antinomistas que creían que la gracia de Dios los situaba por encima de la ley. El esfuerzo por establecer una comunidad dotada de autonomía propia fracasó, pero la lucha entre «el corazón y la mano» continuó. Stephan Hopkins era un puritano culto, seguidor de Robert Browne, que abogaba por la creación de iglesias congregacionistas independientes en las cuales la autoridad estuviera basada en el mutuo acuerdo y no sólo en la deferencia para con los mayores, el rey o la nación. Hopkins aplicó la lógica del ritual de los marineros en la tempestad cuando argumentó que la autoridad de los magistrados había terminado en el momento en que el *Sea-Venture* naufragó. Corroboró la importancia de la «abundancia, gracias a la providencia divina, de todo tipo de buenos alimentos» en aquella isla y se resistió a partir hacia Virginia, donde la gente humilde sólo sería esclava de los empresarios y patronos. También Hopkins fue derrotado en su amotinamiento, pero no en sus ideas, ya que sobrevivió para pronunciar otro discurso sedicioso a bordo del *Mayflower* cuando este navío se acercaba a las costas de América en 1620.[9] Otros conspiradores de las Bermudas resultaron asimismo invictos, ya que, antes de que los grilletes se cerraran en las muñecas de Hopkins, estaba ya en marcha un tercer complot cuando otra banda de amotinados planeó apoderarse de los suministros salvados del naufragio y atacar al gobernador, Thomas Gates. Aunque su plan fue revelado a las autoridades, la resistencia continuó. No pasó mucho tiempo antes de que otro rebelde fuera ejecutado por amotinamiento verbal contra el gobernador y su autoridad, en respuesta a lo cual otros huyeron a los bosques, como cimarrones, donde vivieron como salvajes, según decía Gates lleno de ira.

* Huida para esconderse o refugiarse en la clandestinidad, en el interior de la selva o de los bosques. La expresión parece tener su origen en las fugas de esclavos (se derivaría de *maroon*, es decir, «cimarrón»). Aquí se refiere a los trabajadores sometidos por contrato a la *indentured servitude*, una situación de esclavitud temporal. (*N. de la t.*)

Finalmente vencieron las autoridades. Construyeron dos naves, dos pinazas llamadas *Deliverance* y *Patience*, para continuar el viaje a Virginia, donde desembarcaron el 10 de mayo de 1610. Sin embargo, durante las cuarenta y dos semanas que pasaron en la isla, los marineros y otros de los «vagos, insumisos y malvados» habían organizado cinco conspiraciones contra la Virginia Company y sus directivos, que habían respondido con las dos primeras penas capitales que se aplicaron en la América británica, ejecutando a uno de los hombres en la horca y al otro ante un pelotón de ejecución, para dominar la resistencia y continuar con el proceso de colonización. Cuando los demás partieron hacia Virginia, dos hombres, uno de ellos marinero, decidieron quedarse y «terminar sus días» en las Bermudas. Junto con otro hombre que se les unió, «comenzaron a constituir su pequeña fortuna común ... con una forma fraternal de regirse».[10] Una señal inequívoca de la sabiduría de aquellos que se quedaron se produjo menos de un mes después de la llegada del barco a Virginia: cuando sir George Somers fue enviado por sir Thomas Gates a las Bermudas para conseguir alimentos, una provisión de carne y pescado para seis meses, con el fin de abastecer a la luchadora colonia del interior. Sin embargo, el propio sir George jamás volvió a Virginia: tras haber descubierto las mieles de las Bermudas, murió de «un empacho por comerse un cerdo». Aunque no sabemos cuáles fueron los destinos individuales de los marineros y pasajeros que navegaron desde las Bermudas hasta Virginia, es probable que muchos de ellos se vieran afectados por la horrenda mortalidad existente en la colonia del continente y murieran poco después de llegar. Sin embargo, colectivamente constituyeron lo que el líder bravucón de Virginia, John Smith, llamó el tercer suministro, es decir, una infusión de humanidad que contribuyó a que la joven colonia sobreviviera.[11]

El naufragio del *Sea-Venture* y los dramas de rebelión que se desarrollaron entre los náufragos prefiguran los temas más importantes de los primeros tiempos de la historia del Atlántico. Estos acontecimientos no constituyen un episodio de la grandeza y la gloria marítimas de Inglaterra, ni un ejemplo de lucha heroica por la libertad religiosa, aunque tanto los marineros como los radicales religiosos desempeñaron un papel esencial. Se trata más bien de un episodio relativo a los orígenes del capitalismo y la colonización, sobre el comercio mundial y la construcción de imperios. También es necesariamente una historia sobre el desarraigo y el desplazamiento de pueblos, la creación y el despliegue transatlántico de mano de obra. Es un ejemplo de explotación y de resistencia a la explotación, un ejemplo de cómo se utilizaría la «savia de los cuerpos». Es una

historia de la cooperación entre distintos tipos de personas con fines tan dispares como el beneficio y la supervivencia. Y, además, es una historia sobre modos de vida alternativos, pero también sobre el uso oficial de la violencia y el terror para frenarlos o destruirlos, para vencer las adhesiones populares a «la libertad y la plenitud de placeres sensuales».

No somos, desde luego, los primeros en encontrar una importancia histórica en la crónica del *Sea-Venture*. Uno de los primeros que lo hizo —y ciertamente el que más influencia tuvo— fue William Shakespeare, que se basó en relatos de primera mano sobre el naufragio de 1610-1611 cuando escribía su obra *La tempestad*. Shakespeare había estudiado con detenimiento los relatos de exploradores, comerciantes y colonizadores que estaban uniendo agresivamente los continentes europeo, africano y americano a través del comercio mundial. Además conoció personalmente a estos hombres, e incluso dependía de ellos para su sustento. Como muchos de sus patrocinadores y benefactores, tales como el conde de Southampton, el propio Shakespeare invirtió en la Virginia Company, la punta de lanza de la colonización inglesa.[12] La obra citada describía y al mismo tiempo promovía el interés creciente de la clase gobernante inglesa en la colonización y explotación del Nuevo Mundo. En las páginas siguientes utilizaremos el naufragio del *Sea-Venture* para desarrollar cuatro temas importantes sobre los orígenes y el desarrollo del capitalismo atlántico inglés a principios del siglo XVII: la expropiación, la lucha por crear modos de vida alternativos, los modelos de cooperación y resistencia, y la imposición de una disciplina clasista. En el episodio del *Sea-Venture* y sus protagonistas subyace una larga historia sobre el surgimiento del capitalismo y el comienzo de una nueva época en la historia de la humanidad.[13]

LA EXPROPIACIÓN

El naufragio del *Sea-Venture* se produjo en un momento crucial caracterizado por la rivalidad imperialista y el desarrollo del capitalismo. De hecho, la creación de la Virginia Company reflejó —y aceleró— un desplazamiento fundamental del poder que se produjo a principios del siglo XVII, cuando los estados marítimos atlánticos del noroeste de Europa (Francia, los Países Bajos e Inglaterra) desafiaron y tomaron la delantera a los reinos y ciudades-estado del Mediterráneo —España, Portugal, Argel, Nápoles y Venecia— como fuerzas dominantes en Europa y, cada

vez más, en el mundo. El navío del norte de Europa —más rápido, mejor fortificado, con una menor necesidad de mano de obra–, la obra de ingeniería más sofisticada de la época, eclipsó al galeón mediterráneo. La clase gobernante inglesa estaba especialmente ansiosa por desafiar el poder de los países ibéricos en el Nuevo Mundo y, al mismo tiempo, enriquecerse. En este contexto, un grupo de inversores ingleses creó en 1606 la Virginia Company, que según su cronista más destacado, Wesley Frank Craven, era «en primer lugar una organización comercial con grandes sumas de capital invertidas por aventureros cuyo interés principal era obtener los beneficios que esperaban tras haber realizado su inversión». En esto precisamente, en la aportación de capital para una organización que comerciara con el Nuevo Mundo, se sitúan los orígenes del viaje del *Sea-Venture*.[14]

Los abogados de la Virginia Company desarrollaron una amplia campaña pública por toda Inglaterra con el fin de conseguir rápidamente el apoyo para la colonización, explicando una y otra vez por qué su iniciativa privada capitalista era buena para la nación. Presentaron múltiples argumentos: todos los buenos protestantes de Inglaterra tenían la obligación de ayudar a convertir a los salvajes de América al cristianismo y a combatir a sus enemigos católicos en el extranjero; todos tenían el deber de extender el dominio inglés y de aprovechar una gloria nacional a la que estaban llamados. Pero el argumento más insistente y de mayor resonancia era el que presentaba la colonización como una solución para los problemas sociales internos de Inglaterra. Los propagandistas nunca se cansaban de repetir que la Virginia Company proporcionaría un servicio público necesario llevándose de Inglaterra aquellas «multitudes de personas improductivas» para ponerlas a trabajar en Virginia, tal como Richard Hakluyt, el principal propagandista de la colonización inglesa, había estado predicando durante veinte años. El Nuevo Mundo era el lugar adecuado para «jóvenes irregulares sin creencias religiosas», para personas desposeídas por «arrendamientos con rentas abusivas», para cualquiera que padeciera una «pobreza extrema»; resumiendo, para todos aquellos «que no pueden vivir en casa». Aunque no conocemos los nombres, ni las circunstancias individuales de la mayoría de las personas que viajaban a bordo del *Sea-Venture*, sabemos que entre ellos había un cierto número de desposeídos. En 1609 la Virginia Company se dirigió al alcalde, a los concejales y a las empresas de Londres «para librar a la ciudad y sus suburbios de una multitud de habitantes innecesarios, como una causa continua de muerte y hambruna, y la auténtica causa original de todas las pla-

gas que se desencadenan en este reino». Robert Rich, un caballero que naufragó en las Bermudas, escribió sobre «aquellos hombres que vivían con nosotros como *vagabundos*», mientras que un autor anónimo próximo a sir Thomas Gates (quizá el propio Gates) se quejaba de «aquellos malvados impíos que decidieron por su cuenta embarcarse, porque no sabían cómo hacer para vivir en Inglaterra».[15]

La Virginia Company, como el capitalismo en un sentido más amplio, se originó en medio de una serie de cambios sociales y económicos interrelacionados en la Inglaterra de finales del siglo XVI y principios del XVII, unos cambios que impulsaron al *Sea-Venture* hacia Virginia en 1609 e inspiraron poco después la creación de *La tempestad*. Podemos enumerar estos cambios: en agricultura, el cambio desde cultivos de subsistencia hasta la ganadería comercial basada en los pastos; el aumento del trabajo asalariado; el crecimiento de las poblaciones urbanas; la expansión del sistema doméstico de artesanía o de producción; el crecimiento del comercio mundial; la institucionalización de los mercados, y el establecimiento de un sistema colonial. Estos cambios fueron posibles por una causa profunda y de largo alcance: el cercado de las tierras y el traslado de miles de personas de los pueblos para reinstalarlas posteriormente en el campo, la ciudad o el mar. La expropiación fue la fuente de la acumulación inicial de capitales y la fuerza que transformó la tierra y el trabajo en mercancías. Así es como algunos de los trabajadores que iban a bordo del *Sea-Venture* se habían convertido en «manos».

En *La tempestad*, Shakespeare reconocía la autenticidad de la expropiación cuando hacía que el «salvaje y deforme esclavo» Calibán formulara su reclamación de la tierra contra su aristocrático maestro Próspero:

> Esta isla es mía por Sycorax, mi madre,
> que vosotros apartasteis de mí.

La expropiación fue el hecho crucial de aquella época. Cuando los terratenientes desposeyeron a los trabajadores europeos y los comerciantes europeos desposeyeron a los pueblos nativos de América, el jurista holandés Hugo Grotius planteó la siguiente pregunta: «¿Puede alguna nación ... descubrir lo que ya pertenecía a otros?». ¿De quién eran las Bermudas? ¿De quién era África? ¿De quién eran las islas Británicas, donde se encontraba Inglaterra? Dado que, a lo largo de la historia, los pueblos del mundo han apelado tenazmente a la independencia económica que se deriva de la posesión de sus propios medios de subsistencia, ya

sea la tierra u otras propiedades, los capitalistas europeos tenían que expropiar por la fuerza a gran cantidad de estos pueblos sus patrias ancestrales para que su fuerza de trabajo pudiera trasladarse a nuevos proyectos económicos en nuevos asentamientos geográficos. El desposeimiento y la reubicación de pueblos ha sido un proceso que ha tenido lugar en todo el mundo durante quinientos años. La Virginia Company en general y el *Sea-Venture* en particular contribuyeron a organizar el paso intermedio entre las expropiaciones practicadas en el Viejo Mundo y la explotación que se llevaba a cabo en el Nuevo Mundo.

¿Cómo se produjo la expropiación en Inglaterra? Fue una operación larga, lenta y llena de violencia. Después de la Edad Media, los nobles, en una iniciativa privada, suprimieron sus ejércitos y disolvieron sus séquitos feudales, mientras que a principios del siglo XVI los gobernantes de Inglaterra, como iniciativa de los poderes públicos, cerraron los monasterios y erradicaron a los monjes itinerantes, los vendedores de indulgencias y los mendigos y destruyeron el sistema medieval de practicar la caridad. Quizá lo más importante de todo fueron las acciones emprendidas por los grandes terratenientes a finales del siglo XVI y principios del XVII cuando respondieron a las nuevas oportunidades del mercado nacional e internacional. Cambiaron radicalmente las prácticas agrícolas al cercar los terrenos de cultivo, expulsando a los pequeños propietarios y desplazando a los arrendatarios rurales, echando así de la tierra a miles de hombres y mujeres, a los que se negó la utilización de terrenos comunales. A finales del siglo XVI había doce veces más personas sin propiedades que las que había habido cien años antes. En el siglo XVII casi la cuarta parte de los terrenos de Inglaterra estaban cercados. Mediante fotografía aérea y excavaciones se han localizado más de mil pueblos y aldeas abandonados, confirmándose así las dimensiones colosales de la expropiación del campesinado. Tomás Moro había satirizado este proceso en *Utopía* (1516), pero él mismo había cercado terrenos y tuvo que refrenar sus declaraciones. También Shakespeare tomó parte en esta acción de cercar tierras. Tenía una participación a medias en un arrendamiento de diezmos en Welcombe, cuyos campos estaban abiertos, pero William Combe propuso cercarlos en 1614. Shakespeare no puso objeciones, ya que sus ingresos no iban a disminuir, pero los que quedaban desposeídos del uso de terrenos comunales se opusieron y llenaron de tierra las zanjas que estaban ya cavadas para colocar los setos. Combe se presentó montado a caballo y se enfrentó a los que rellenaban las zanjas, llamándoles «bribones puritanos y secuaces de esta ralea», pero Thomas

Green, que era el líder de los opositores, volvió al día siguiente con mujeres y niños para continuar ofreciendo resistencia. Green hizo una petición al justicia mayor y al Consejo del Rey, y obtuvo finalmente una autorización legal para quitar los cercados.[16]

La mayoría de los trabajadores agrícolas fueron menos afortunados. Sin posibilidad de encontrar un empleo remunerado, sin tierra, ni crédito, ni profesión, estos nuevos proletarios se vieron empujados a echarse a las carreteras y los caminos, donde estaban sometidos a la crueldad despiadada de un código laboral y penal tan severo y aterrador como el que más, si lo comparamos con los que habían surgido hasta entonces en la historia moderna. Las leyes más importantes contra atracos, robos con fractura y hurtos se escribieron durante el siglo XVI y principios del XVII, cuando el crimen se convirtió en una característica permanente de la vida urbana. Además, las leyes contra el vagabundeo prometían la violencia física contra los desposeídos. Durante el reinado de Enrique VIII (1509-1547) los vagabundos eran azotados, se les cortaba las orejas o los ahorcaban (un cronista de la época sitúa el número de casos en setenta y cinco mil).[17] Bajo el reinado de Eduardo VI (1547-1553) se les grababa a fuego sobre el pecho la letra *V* y se les condenaba a la esclavitud durante dos años; mientras reinó Isabel I (1558-1603) fueron azotados y enviados a galeras o a un correccional. El código penal que se elaboró durante el reinado de Eduardo VI fue poco menos atroz con respecto a los que no tenían propiedad alguna. El Estatuto de los Artesanos y la Ley de los Pobres tenían como objetivo asimismo aplicar la legislación a los asalariados.[18]

Hombre y mujeres sin amo fueron el rasgo definitorio de la Inglaterra de finales del período Tudor y principios de la época de los Estuardo, ocasionando los desórdenes característicos de aquella época. A. L. Beier ha escrito que los vagabundos eran «una monstruosa hidra preparada para destruir el Estado y el orden social». Esta descripción es como un eco de los argumentos que aportó el filósofo y procurador de la corona Francis Bacon, quien por experiencia personal consideraba a estas personas como una «semilla de peligros y tumultos dentro de un Estado». La combinación de expropiación, explotación industrial (en la minería y en el sistema de producción) y movilización militar sin precedentes dio como resultado las enormes rebeliones regionales de la época Tudor —el Levantamiento de Cornish (1497), el de Lavenham (1525) y la Rebelión de Lincolnshire (1536)— así como la Rebelión de la Peregrinación de Gracia (1536), la del Libro de Oraciones (1549) y la Rebelión de Kett

(1549), todas las cuales tuvieron lugar en zonas rurales. Las insurrecciones urbanas, por su parte, se intensificaron hacia finales del siglo XVI con el Motín de la Prisión de Ludgate (1581), los Disturbios de Navidad de los Mendigos (1582), los Disturbios de Whitsuntide (1584), la Insurrección de los Escayolistas (1586), los Disturbios de los Fabricantes de Fieltro (1591) y los de los Fabricantes de Velas (1592) y de Mantequilla (1595) de Southwark, cuyos nombres indican por sí solos la lucha de los trabajadores artesanos por mantener sus libertades y sus costumbres. Cuando los campesinos sin tierra de Oxford buscaron una alianza con los aprendices de Londres durante la Rebelión de Enslow Hill (1596), Bacon y el Fiscal General Edward Coke torturaron a uno de los líderes del movimiento y afirmaron que cualquier ataque contra la colocación de cercas era equivalente a alta traición. La mayor rebelión de la época fue la Revuelta de las Midlands de 1607, que se produjo en parte en el condado de donde era Shakespeare y le influyó a la hora de escribir su *Coriolano*. Los que participaron de forma directa destruyendo cercas fueron llamados entonces por primera vez niveladores (*levellers**). La enorme resistencia a la expropiación hizo que el proceso de cercado de tierras fuera más lento, retrasó la bajada de salarios y estableció las bases para las concesiones y el pacto que denominamos engañosamente «paternalismo Tudor», como si hubiera sido un regalo hecho desde la bondad paterna.[19]

Cuando llegó el momento de clasificar y analizar a los desposeídos, sir John Popham, destacado fundador de la Virginia Company y justicia mayor del Tribunal del Rey entre 1592 y 1607, hizo una lista de treinta tipos diferentes de pícaros y mendigos, clasificándolos en cinco grupos principales. En primer lugar aparecían los vendedores ambulantes, caldereros y buhoneros, es decir, aquellos hombres y mujeres cuyas pequeñas transacciones constituían el sector del comercio dentro de la microeconomía proletaria. Los segundos de la lista eran los soldados y marineros licenciados o heridos, o supuestamente licenciados y heridos, cuyo trabajo aportaba la base de la macroeconomía expansionista. En el tercer gru-

* Literalmente, el término se refiere a personas que desean abolir las diferencias sociales. Los *levellers*, o niveladores, llegaron a constituir en el siglo XVII en Inglaterra un movimiento social que defendía la propiedad privada, pero se oponía a toda clase de privilegios y monopolios comerciales. Eran partidarios del sufragio universal masculino, lo cual les granjeó las simpatías de los soldados, pero les enfrentó con los oficiales del ejército, quienes, agrupados en torno a Cromwell, defendían un Parlamento en el que sólo estuvieran representados los terratenientes y la burguesía acomodada. (*N. de la t.*)

po estaban los restos de la infraestructura que había sobrevivido proveniente de la benevolencia feudal: procuradores, apoderados y gestores de indultos. Los que amenizaban el ambiente en aquella época —los malabaristas, los saltimbanquis, los juglares, los que actuaban con osos que bailaban y los músicos que tocaban en los entreactos— constituían el cuarto grupo. A continuación, cuando describía a aquellos que fingían tener conocimientos de una «ciencia iluminada», como la quiromancia o la fisonomía, así como a los que decían la buenaventura y «las personas que se llamaban a sí mismas *schollers**», Popham se refería a un quinto grupo que satisfacía los deseos intelectuales y filosóficos de la gente. Además, en su preámbulo nombraba a «todas las personas itinerantes y trabajadores comunes que, siendo individuos con cuerpos capaces, callejean ociosos y se niegan a trabajar por los salarios razonables que están estipulados o se pagan habitualmente en los lugares donde tales personas están o, dado el caso, habitan o moran, no teniendo otro medio de costearse su manutención». Por lo tanto, los que respondían a la denominación de «pícaro y mendigo declarado» eran todos los que estaban fuera de la mano de obra asalariada y organizada, así como las personas cuyas actividades se encuadraban en la cultura, la tradición y la manera autónoma de comportarse de este proletariado volátil, crítico e inestable. Marx y Engels se referían a los expropiados llamándolos «una cuadrilla variopinta» (*motley crew*).[20]

La expropiación y la resistencia dieron impulso al proceso de colonización, llenando de pasajeros el *Sea-Venture* y muchos otros navíos que cruzaron el Atlántico durante la primera mitad del siglo XVII. Mientras unos iban voluntariamente después de que la pérdida de sus tierras les hicieran desesperar de un nuevo comienzo, muchos otros fueron a la fuerza, por las razones que explicó Bacon como secuelas de la Revuelta de las Midlands: «Porque el modo más seguro de prevenir *sediciones*» era «retirar la *materia* de éstas. Porque, si está preparado el combustible, es difícil decir cuándo va a surgir la chispa que lo hará arder en llamas». Los argumentos a favor de colonizar Irlanda en 1594 o Virginia en 1612 sostenían que la «multitud de plebeyos» podía así ser exportada y la «materia de la sedición ... retirada del centro de la ciudad». A partir de la Ley contra la Mendicidad de 1597 (39 Eliz. c. 4) se generó toda una política según la cual los vagabundos y pícaros convictos de delitos cometidos en

* Forma arcaica de la palabra *scholar* (erudito, experto). (*N. de la t.*)

Inglaterra (en la mayoría de los casos, delitos contra la propiedad) serían transportados a las colonias y sentenciados a trabajar en las plantaciones, dentro de lo que Hakluyt llamó una «prisión sin muros». Éste era el lugar idóneo para los presidiarios de Londres y, de hecho, de todo el reino. El primer criminal inglés conocido que llevaron a América fue un aprendiz de tintorero que había robado artículos pertenecientes a su patrón y se había fugado de un correccional antes de ser enviado a Virginia en 1607. Otros miles le seguirían.[21]

ALTERNATIVAS

Los partidarios de la Virginia Company supieron que la expropiación creaba «multitud de personas desocupadas» que en otro tiempo habían obtenido su sustento gracias a los terrenos comunales. El comerciante, inversor y ensayista Robert Gray recordaba una época en que

> los terrenos comunales de nuestro país estaban abiertos y con libre acceso para que los campesinos pobres y sin tierra pudieran utilizarlos, porque en el país había espacio suficiente para todos los hombres, de tal modo que ninguno necesitara usurpar o vallar el terreno de otro, por lo cual es evidente que en aquellos días no teníamos gran necesidad de seguir extraños rumores o buscar aventuras alocadas, ya que veíamos que, no sólo teníamos suficiente, sino una cantidad desbordante para repartir a todos los hombres.

A pesar de su visión tendenciosa, según la cual la usurpación y el cercado de tierras tenían como única causa el crecimiento de la población y la consiguiente superpoblación del país, Gray comprendía que en otros tiempos muchas personas habían vivido de manera diferente en Inglaterra —con más libertad, con recursos suficientes, incluso abundantes. Cuando los campesinos sin tierra que iban en el *Sea-Venture* decidieron que querían establecerse en las Bermudas en vez de continuar el viaje hacia Virginia, explicaron a los agentes de la Virginia Company que deseaban las comodidades, los placeres y la libertad de los campesinos que trabajaban tierras comunales, en vez de la miseria, el trabajo y la esclavitud que les esperaba en Virginia.[22]

Inspirándose en las acciones de estos campesinos náufragos, Shakespeare hizo que los modos de vida alternativos fueran un tema importante en *La tempestad*. En esta obra, Gonzalo, un sabio y anciano consejero que

naufraga con el rey y otros aristócratas en Bermudas, reflexiona sobre la «comunidad» ideal que él organizaría si «tuviera una plantación en esta isla»:

> Si yo tuviera una comunidad de bienes, haría todas las cosas
> aplicando siempre los contrarios; porque yo no admitiría ninguna clase
> de comercio; ningún nombre de magistrado;
> las cartas no deberían conocerse; nada de ricos, ni pobreza,
> ni utilización de servicios; nada de contratos, sucesiones,
> lindes, límites para los campos, tierras de labranza, viñedos;
> nada de hacer uso [lucrativo] de los metales, los cereales, el vino o el aceite;
> nada de trabajo: todos los hombres desocupados, todos;
> y las mujeres también, pero inocentes y puras:
> nada de soberanía.

Y continúa diciendo:

> Tener en común todas las cosas que produzca la naturaleza
> sin sudor ni esfuerzo: no habría traición, ni crímenes,
> ni espadas, ni picas, ni cuchillos, ni armas de fuego,
> ni sería necesaria máquina alguna; sino que la naturaleza proveería,
> por sí misma, toda la riqueza, toda la abundancia,
> para alimentar a un pueblo inocente.

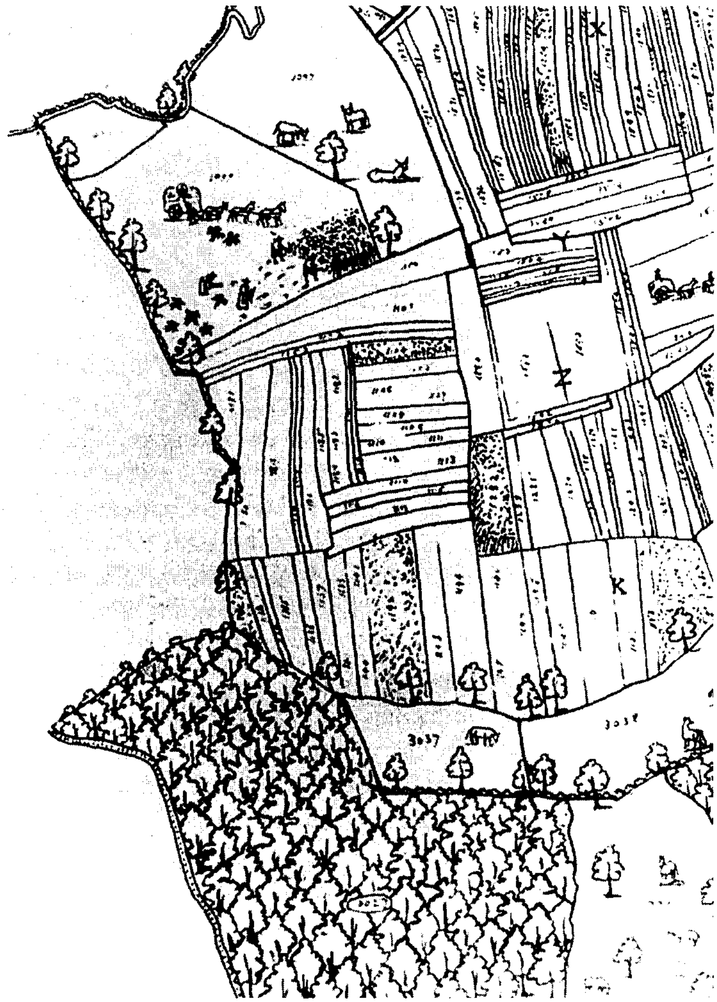
Concluye diciendo que su comunidad «sería aún mejor que la Edad Dorada».[23]

Las gentes que viajaban en el *Sea-Venture* compartían con Shakespeare numerosas fuentes de conocimiento sobre modos de vida alternativos, incluida la Edad Dorada de los clásicos, el Jardín del Edén de los cristianos (el «pueblo inocente» de Gonzalo), y un amplio surtido de tradiciones populares: la antinomista (sin ley, ni delitos, ni tribunales); la anarquista (ni soberanía, ni traición); la pacifista (ni espadas, ni picas, ni cuchillos, ni armas de fuego); la igualitaria (ni ricos, ni pobres), y la de cazadores-recolectores (ni minería, ni agricultura). Una sociedad sin derechos de sucesión era una sociedad en la que no existía la aristocracia hereditaria, mientras que una sociedad sin utilización de servicios era una sociedad sin trabajo asalariado. Estas tradiciones fueron incorporadas a espectáculos del tipo «un mundo vuelto del revés», encarnadas en personajes cómicos con ropajes multicolores —como el Trínculo que aparece en *La tempestad* de Shakespeare— en medio de estandartes, caballos, ficciones y extravagancias de carnaval cortesano, insertando ritos paganos,

tradiciones campesinas y escenificaciones utópicas de otros mundos (*alterae terrae*, como las Bermudas) en espectáculos nuevos y vistosos. George Ferrers, señor del desgobierno en las celebraciones de Eduardo VI en 1552, se presentó en la fiesta «sobre una extraña bestia», ya que «la serpiente de siete cabezas llamada hidra es la bestia principal de mi escudo». Fábulas cómicas tales como «Land of Cockaigne», derivadas de la sátira medieval, mantuvieron viva una cierta utopía, en la que se pintaba un panorama de placer indolente y saciedad absoluta.[24]

Por supuesto, la alternativa más inmediata era la de los terrenos comunales, con la ausencia de esa propiedad privada que sugerían palabras tales como *tilth* (labranza) y *bourn* (lindes). *Tilth* era una antigua palabra frisia que significaba arar o gradar —es decir, labores específicas y, por implicación, aludía a las tierras de cultivo en contraposición con los pastos, los bosques y los terrenos baldíos. Evocaba, por asociación, un regreso a la condición de bosque, que existía todavía en Inglaterra, y especialmente en Irlanda, donde los conquistadores ingleses ya habían comenzado a talar los bosques para derrotar a una sociedad basada en la familia y que compartía sus recursos principales. *Bourn* era un término más reciente que significaba las lindes entre los campos, muy utilizado durante el siglo XVI en el sur de Inglaterra y, a partir de ahí, asociado con el cercado de tierras. Aquellos que habían sido expropiados no sólo tenían motivos de queja, sino también un conocimiento tradicional y un recuerdo vivo de la agricultura de campos abiertos y de las tierras comunales. Así pues, para muchas personas la ausencia de «lindes, límites para los campos, tierras de labranza» no era un sueño ideal, sino una realidad reciente y perdida, la realidad de las tierras comunales.

Cuando el gobernador Thomas Gates se quejaba de que los amotinados del *Sea-Venture* se habían refugiado en los bosques y vivían como salvajes, ¿qué quería decir exactamente? ¿Cómo vivían los salvajes? Para Gates y todos los europeos de su generación, las sociedades sin clases, sin Estado e igualitarias que se habían creado en América eran claros ejemplos de modos de vida alternativos. Robert Gray, portavoz de la Virginia Company, formuló una observación que se solía hacer sobre los nativos americanos: «No hay *meum* ni *tuum* entre ellos». No tenían el concepto de la propiedad privada, ni la más mínima noción de lo que era el trabajo, como descubrió William Strachey: los indios de Virginia estaban «ociosos durante la mayor parte del año». Ociosos, quizá sí, pero no se morían de hambre: sir Henry Colt escribió en 1631 que había visto en San Cristóbal, en las Indias Occidentales, «muchos indios desnudos y, aunque



Agricultura de campos abiertos en Laxton, Inglaterra, 1632.
Booke of Survaye of the Manor of Laxton (1635).

sus vientres eran demasiado grandes para sus proporciones, era evidente la abundancia de la isla para alimentarlos». Estos descubrimientos inflamaron la imaginación colectiva de Europa, inspirando discusiones sin fin —entre estadistas, filósofos y escritores, así como entre los desposeídos— sobre unos pueblos que vivían sin propiedades, sin trabajar, sin amos ni reyes.[25]

Los marineros traían a Europa relatos que hablaban sobre estas sociedades alternativas de América —los cientos, y pronto miles, de marineros, que eran el equivalente en la vida real del Raphael Hythloday de Tomás Moro, es decir, del navegante que regresó del Nuevo Mundo para contar la historia de *Utopía*. Hombres cultos de mayor o menor nivel dependían de los marineros y de sus «extraños informes» para tener noticias de la *alterae terrae*. El criado personal de Michel de Montaigne era un antiguo marinero que había vivido doce años entre los indios de Brasil; este «individuo totalmente ignorante» era indudablemente un «testigo auténtico» cuyos relatos influyeron en la concepción de las posibilidades humanas que su amo tenía.[26] A través de éste y otros relatos que circulaban en las ciudades portuarias como Londres y otras, Shakespeare había leído y oído que en América se podía encontrar un «mundo dorado sin trabajos duros» y lugares «sin leyes, ni libros, ni jueces». Siglos más tarde, Rudyard Kipling visitaría las Bermudas y llegaría a afirmar que Shakespeare había tomado de «un marinero borracho» muchas de las ideas que plasmó en *La tempestad*.[27] De esta manera, los marineros enlazaron el comunismo primitivo del Nuevo Mundo con el comunismo plebeyo del Viejo Mundo, y esto aclara, al menos en parte, por qué desempeñaron un papel tan destacado y subversivo en los acontecimientos que rodearon el naufragio del *Sea-Venture* en las Bermudas en 1609.

El trabajo en las tierras comunales no fue una práctica agraria aislada, ni estas tierras fueron lugares con una ecología uniforme o una población humana fija. Ambas cosas variaban de una época a otra y de un lugar a otro, como William Strachey y muchos otros sabían bien. Strachey explicó que «cualquier cosa que Dios hubiera creado sobre la Tierra con ayuda de la naturaleza, fue al principio de uso comunitario para los hombres», y que los nativos americanos que encontró allí —a los que llamó «naturales»— eran muy parecidos a sus propios antepasados, los antiguos pictos y británicos que habían sido sometidos al yugo romano. Existía un sistema inglés especial de agricultura de campos abiertos, con una reserva de terrenos comunales incluida, que parece haber sido reproducido con éxito en Sudbury, Massachusetts, hasta que quedó superado también por la contraofensiva de la acumulación privada.[28] Sin embargo, los terrenos comunales fueron más que una práctica agraria específicamente inglesa o con sus variantes americanas; el mismo concepto subyace en el *clachan* gaélico (agrupamiento irregular de granjas sin calles ni plazas), en el *sept* (subgrupo de un clan escocés o irlandés), en el *rundale* (sistema de distribución de campos en Irlanda), en el poblado de África occidental y en



Un pueblo algonquino del sur, 1588.
Hariot, *A briefe and true report of the new found land of Virginia.*

la tradición indígena de agricultura de barbecho de los nativos americanos —en otras palabras, abarcaba todos los lugares de la Tierra que seguían sin estar privatizados, ni cercados, ni convertidos en mercancía, siendo el pilar de los múltiples valores humanos de la cooperación mutua. Shakespeare conocía la verdad de la lucha por un modo de vida alternativo en Bermudas, pero optó por regresar a un «lugar inexistente» soñado y literario, a una utopía. Sus colegas inversores de la Virginia Company hicieron algo similar: frente a aquellos que intentaban conseguir una vida de «abundancia, paz y comodidad», persiguieron brutalmente una utopía propia.

COOPERACIÓN Y RESISTENCIA

La historia del *Sea-Venture* puede ser reinterpretada como un microcosmos de formas diversas de cooperación humana. La primera de dichas formas fue la cooperación que se produjo durante el huracán entre los marineros y, finalmente, entre todos los que viajaban en el barco, cuando llevaban el timón, arriaban las velas, limpiaban las cubiertas y achicaban el agua que se filtraba por el casco. Tras el naufragio, el trabajo en cooperación se extendió y reorganizó en tierra entre la «mano de obra», en parte por iniciativa de los jefes de la Virginia Company, y en parte en una oposición a éstos. El trabajo consistía en construir chozas utilizando ramas de palmera para tener un refugio en el que guarecerse y en trabajar terrenos comunales para garantizarse la subsistencia —cazando y recolectando, pescando y buscando comida. Tras su comienzo desafiando a la autoridad que mandaba a bordo, los campesinos, dirigidos por los marineros, cooperaron en la planificación de cinco conspiraciones distintas, incluidas una huelga y una fuga. Durante aquella cooperación opositora, y haciéndole frente, los funcionarios de la Virginia Company organizaron su propio proyecto de trabajo cooperativo: la tala de cedros y la construcción de navíos para transportar a los náufragos a Virginia. Las tensiones entre los subversivos y las formas oficiales de cooperación constituyen el drama que plasma el relato de William Strachey sobre la vida en las Bermudas entre 1609 y 1610.

La cooperación unió a personas muy diferentes, con tipos de experiencia laboral muy variados: marineros, peones, artesanos y campesinos de distintas clases, incluidos dos nativos americanos, Namuntack y Matchumps, que regresaban a las tribus de los indios powhatan, en la bahía de Chesapeake, después de un viaje a Inglaterra.[29] Esta resistencia coo-

perativa sugirió a Shakespeare la idea de la conspiración que el esclavo Calibán, el bufón Trínculo y el marinero Stephano ponen en marcha en *La tempestad*, confabulándose en un plan para matar a Próspero y tomar el control de la isla (una de las Bermudas). Calibán incorpora elementos culturales africanos, americanos nativos, irlandeses e ingleses, mientras que Trínculo y Stephano representan dos de los muchos tipos de desposeídos que existían en la Inglaterra del juez Popham. «La miseria hace que un hombre se relacione con extrañas compañías», dice Trínculo pensativamente cuando se reúne con Calibán bajo una capa de gabardina para guarecerse durante una tormenta —aunque primero se pregunta a sí mismo «¿Qué tenemos aquí? ¿Un hombre o un pez?». Cuando Stephano entra en el escenario, observa lo que le parece ser una criatura de muchas piernas y se pregunta si habrá sido creado un nuevo ser: «Es algún monstruo de cuatro piernas que habita en la isla». No es un pez, por supuesto, ni tampoco un monstruo, ni un híbrido (palabra utilizada en principio en el contexto de la cría de cerdos y aplicada por primera vez a los seres humanos en 1620, cuando Ben Jonson la utilizó para referirse a las jóvenes irlandesas); se trata, más bien, del comienzo de la cooperación entre los miembros de una cuadrilla variopinta de trabajadores. Calibán promete utilizar sus habilidades de campesino de las tierras comunales (es decir, la caza y la recolección) para mostrar a Trínculo y a Stephano cómo sobrevivir en una tierra extraña, dónde y cómo encontrar alimentos, agua potable, sal y madera. Su cooperación evoluciona finalmente hasta convertirse en conspiración y rebelión, tales como las que promovieron en las Bermudas los campesinos sin tierras que habían llegado en el *Sea-Venture*, antes de sufrir ellos también una derrota.[30]

Hemos dicho que el encuentro de Calibán y Trínculo bajo la capa de gabardina es el primer paso para constituir la cuadrilla variopinta (*motley crew*). Tendríamos que explicar el significado *motley*. En la forma de vestir de la autoridad real en la Inglaterra del Renacimiento, la *motley* es una prenda multicolor («botarga»), o a veces una gorra, que llevaban los bufones, a los que el rey permitía hacer chistes e incluso decir la verdad ante aquellos que ostentaban el poder. Como emblema, la *motley* trajo también unas expectativas carnavalescas de desorden y subversión, que eran un modo de desfogarse. Por extrapolación, la palabra *motley* podía también aludir a un conjunto pintoresco, tal como una multitud de personas cuyas ropas andrajosas llamaban la atención. Una multitud de este tipo bien podría ser un conjunto de personas que visten con harapos, o un proletariado *lumpen* (que es la palabra que significa «harapos» en alemán). Aun-

que mencionemos y recalquemos el carácter interracial de esta cuadrilla variopinta, desearíamos que los lectores recordaran siempre estos otros significados: la subversión del poder y el aspecto de pobreza.

La expropiación no se llevó a cabo sólo en Inglaterra, sino también en Irlanda, África, el Caribe y Norteamérica. Los proletarios que creó esta medida trabajaron como expertos navegantes y marineros en los primeros barcos transatlánticos, como esclavos en las plantaciones americanas y, en Londres, como artistas en espectáculos, como sirvientes y también en la prostitución. La participación inglesa en la trata de esclavos, que fue esencial para el ascenso del capitalismo, comenzó en 1536, el año anterior al del nacimiento de Shakespeare. En 1555 John Lok llevó los primeros esclavos de Ghana a Inglaterra, donde aprendieron inglés para luego regresar a su país de origen y hacer de intérpretes para los traficantes de esclavos. John Hawkyns consiguió enormes beneficios al vender en Haití trescientos esclavos a los españoles entre los años 1562 y 1563. La reina Isabel I le proporcionó un navío y una tripulación para que partiera en una segunda expedición a conseguir más esclavos. En la obra de Benjamin Jonson titulada *The Masque of Blacknesse* (1605), Oceanus podía preguntar inocentemente refiriéndose al Níger africano: «Pero ¿cuál es el objetivo de tus *hercúleos* trabajos,/ que te han traído a estas tranquilas y benditas costas?». Shakespeare, que también admiraba a Hércules, entre otras figuras míticas, contribuiría a dar una respuesta a esta pregunta: en 1607, las tripulaciones de los barcos negreros *Dragon* y *Hector* representaron *Hamlet* y *Ricardo II* mientras estaban anclados frente a las costas de Sierra Leona. Lucas Fernández, «un negro converso, cuñado del rey local Borea», tradujo estas obras para los comerciantes africanos que estaban de visita.[31] En 1618, poco después de la primera representación de *La tempestad*, unos negreros ingleses acreditados por Jacobo I como la «Company of Adventurers of London Trading to Gynney and Bynney», construyeron la primera factoría inglesa de África occidental.[32]

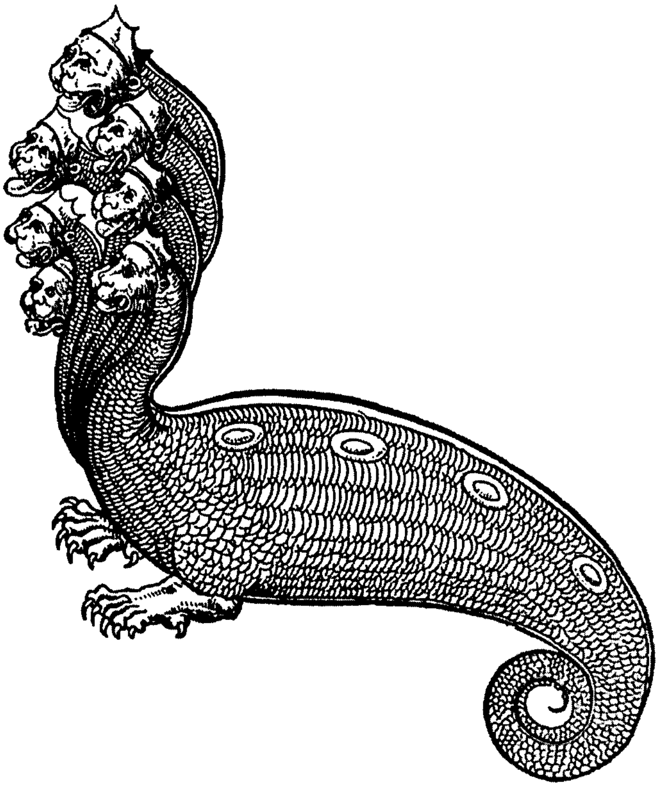
Shakespeare presentó la conspiración de Calibán, Trínculo y Stephano como una comedia con personajes de farsa, pero la alianza de éstos estaba lejos de ser risible: en sus incursiones contra la flota española, Drake había dependido de los conocimientos superiores que poseían los cimarrones, esclavos afroindios escapados.[33] Además, como ya hemos visto, los motines auténticos de las Bermudas, que hicieron aflorar ideas democráticas, antinomistas y comunistas, fueron más variados, complejos, continuos y peligrosos que los que incluyó Shakespeare en sus obras. Quizá no pudo hacer otra cosa. Una ley reciente prohibía cualquier mención de la

divinidad en los escenarios y, por consiguiente, hacía difícil reflejar los argumentos de disidentes tales como Stephan Hopkins, cuyo concepto de libertad se derivaba precisamente de esa fuente. Los cánones de 1604 exigían también que todas las iglesias inglesas reconocieran que cada uno de los treinta y nueve artículos de la Iglesia de Inglaterra eran acordes con la Palabra de Dios. El artículo trigésimo séptimo decía que «las leyes del reino pueden castigar a los cristianos con la pena de muerte», mientras que el trigésimo octavo afirmaba que «las riquezas y los bienes de los cristianos no son bienes comunes, por lo que respecta al derecho a las mismas y a su título y propiedad, aunque ciertos anabaptistas se jacten falsamente de lo contrario».

Al igual que sucedió con los rebeldes del *Sea-Venture*, en *La tempestad* la cooperación y la asociación de los que se reunían con «extrañas compañías» para alzarse todos juntos en una insurrección se representaban como algo monstruoso. Aquí Shakespeare contribuyó a la evolución del punto de vista que las clases gobernantes tenían sobre la rebelión popular, una perspectiva que resumiría el autor anónimo de *The Rebel's Doom*, que narra a finales del siglo XVII las rebeliones que tuvieron lugar en Inglaterra. El autor de esta obra afirmaba que los primeros tumultos habían sido casi en su totalidad el resultado de «la *deslealtad* y la *desobediencia* de los *personajes más eminentes* de la nación», pero, después de la Revuelta de los Campesinos de 1381, «el populacho» —que es el modo en que Próspero llamaba a Calibán, Stephano y Trínculo— «como una *hidra monstruosa*, alzando sus cabezas informes, comenzó a proferir silbidos contra sus soberanos: el *poder del rey* y la *autoridad*». Las huelgas, los motines, las deserciones y los desafíos contra el poder y la autoridad de la soberana Virginia Company después del naufragio de las Bermudas desempeñarían un papel importante, incluso determinante, en el rumbo de la colonización, como se vería en el posterior devenir histórico de Virginia y las islas Bermudas.

DISCIPLINA DE CLASE

Aunque el *Sea-Venture* «transportaba a todos los comisionados principales que habrían gobernado sucesivamente la colonia» de Virginia, todos los cuales naufragaron en las Bermudas, y aunque sir Thomas Gates había sido investido por la Virginia Company con el poder de declarar la ley marcial cuando lo juzgara necesario, estos caballeros lo pasaron muy mal para



La hidra que supuestamente mató Hércules.
Edward Topsell, *Historie of Serpents* (1608).

imponer su autoridad, ya que el huracán y el naufragio habían borrado las diferencias de clase. Enfrentados a una resistencia que planteaba un modo de vida alternativo, los funcionarios de la Virginia Company respondieron desbaratando la opción de las propiedades comunales y restableciendo la disciplina de clase mediante el trabajo y el terror, una nueva forma de vida y muerte. Reorganizaron el trabajo y aplicaron la pena de muerte.[34]

Siempre sensible a los problemas que habían tenido que afrontar sus colegas inversores en la Virginia Company, Shakespeare abordó los temas de autoridad y disciplina de clase en *La tempestad*. A bordo del barco, Gonzalo se enfrenta a un marinero arrogante que se atreve a dar órdenes a los aristócratas durante aquella tormenta que había borrado las diferencias sociales. Refiriéndose al campechano marinero, dice lo siguiente:

> Me proporciona gran consuelo este individuo: me parece que su destino no es ahogarse; en su rostro se ve perfectamente el cadalso. Oh, Destino, manténte firme en conseguir su ahorcamiento: haz que la cuerda de su destino sea nuestro cable, porque la nuestra es de poco provecho. Si no ha nacido para ser ahorcado, nuestra causa está perdida.

Gonzalo, por supuesto, no puede tomar medida alguna con respecto al amotinamiento verbal mientras el barco esté en peligro, por lo que recuerda el refrán popular «El que ha nacido para ser ahorcado no debe temer ahogarse» y se consuela con la perspectiva de un ahorcamiento futuro. Shakespeare sugirió así la importancia de los barcos de altura («las joyas de nuestro país», como los denominó un funcionario de la Virginia Company) y de sus marineros. Aconsejó que tanto los unos como los otros estuvieran sometidos al firme control de las autoridades que supervisaban el proceso de colonización. El barco y el marinero eran necesarios para la acumulación internacional de capital mediante el transporte de mercancías, entre las cuales estaban incluidos, como ya hemos visto, los trabajadores expropiados que crearían este nuevo capital. Un instrumento de control fundamental era el ahorcamiento público.

Cuando Gonzalo ruega al destino que la cuerda mortal del contramaestre pueda convertirse en el cable de la vida para la clase gobernante, está haciendo explícita una relación real. Sir Walter Raleigh tuvo una experiencia similar cuando exploraba las aguas de Venezuela: «Al final decidimos ahorcar al piloto y, si hubiéramos sabido con certeza cuál era el camino de vuelta en la oscuridad de la noche, seguramente habría muerto, pero nuestras necesidades fueron un argumento suficiente para mantenerlo a salvo». La horca era el destino de una parte del proletariado, porque era necesario utilizarla para la organización y el buen funcionamiento de los mercados laborales transatlánticos, marítimos y de cualquier otro tipo, y para acabar con las ideas radicales, como se hizo en las Bermudas. En 1611, el año en que se estrenó *La tempestad*, sólo en Middlesex (cuyo condado contaba ya con las parroquias más populosas de Londres) aproximadamente 130 personas fueron sentenciadas a morir en la horca y noventa y ocho fueron finalmente ahorcadas, una cifra bastante más alta que la media anual, situada en unas setenta. Al año siguiente Bartholomew Legate y Edward Wrightman, ambos seguidores del disidente puritano Robert Browne y miembros de las iglesias congregacionistas de Stephan Hopkins, murieron quemados en la hoguera por herejes. En el mar se decretaban castigos más horribles incluso que la hoguera: cual-

quier marinero que fuera descubierto por tercera vez durmiendo durante la guardia era atado al palo mayor con un cesto de balas colgado de sus brazos; si cometía una cuarta infracción, le colgaban del bauprés con un bizcocho y un cuchillo, viéndose el infortunado en la obligación de decidir si moría de hambre o cortaba la cuerda y se ahogaba. Alguien que planeara robar un barco era colgado de los talones por la borda hasta que el cerebro quedaba destrozado por los golpes contra los lados del barco. Shakespeare eludió esta cruda realidad en su obra, pero tanto él como sus amigos de la Virginia Company sabían que la colonización capitalista dependía de estos horrores.[35]

Estas espantosas modalidades de la pena capital no eran las únicas nociones de disciplina de clase que se practicaban a bordo del *Sea-Venture*, y una de éstas tendría consecuencias a largo plazo para la colonia de Virginia y de hecho para todo el imperio atlántico controlado por Inglaterra. El origen de este procedimiento se sitúa en los Países Bajos a finales del siglo XVI, en las nuevas formas de disciplina militar que desarrolló Mauricio de Orange para los soldados holandeses. En lo que llegaría a ser una pieza fundamental de la «revolución militar», Mauricio de Orange creó un nuevo diseño para los procedimientos del trabajo militar, rompiendo los movimientos de tropas en sus distintos componentes y recombinándolos para conseguir nuevas formas de cooperación, eficiencia y fuerza conjunta.[36] Posteriormente, sir Thomas Gates y sir Thomas Dale llevaron estos conceptos y prácticas a Virginia en 1610 y 1611, y desde allí el futuro gobernador Daniel Tucker los transfirió a las Bermudas. Esta nueva forma de organizar la cooperación militar se basaba en última instancia en el terror que inspiraban los cadalsos y el poste de los azotes (en una ocasión Tucker azotó personalmente a cuarenta hombres antes de desayunar). La realidad y la necesidad de la nueva organización pueden verse en la dinámica social y política de Virginia en sus primeros tiempos, ya que casi todos sus primeros gobernadores —Gates, De La Warr, Dale, Yeardley y otros— fueron funcionarios «formados verdaderamente en aquella universidad de la guerra: los Países Bajos».[37]

La resistencia que surgió inicialmente en las Bermudas persistió en Virginia cuando los colonos se negaron a trabajar, se amotinaron y en muchos casos desertaron uniéndose a las tribus de los indios powhatan. Allí continuaron con la «tempestad de disensiones: cada uno de los hombres, sobrestimando su propia valía, se convertía en un dirigente; cada uno de los hombres, subestimando la valía de los demás, se negaba a recibir órdenes». Así surgieron «el libertinaje, la sedición y la furia [que] son fru-

to de una multitud impetuosa, osada e indisciplinada». Soldados, marineros e indios conspiraron para pasar de contrabando armas y herramientas procedentes de los almacenes de la Virginia Company y organizaron «subastas nocturnas» para vender estas mercancías. Muchos de los gobernantes de Virginia se habían enfrentado a los mismos problemas en Irlanda, donde los soldados y los colonos ingleses habían desertado de las plantaciones para unirse a los irlandeses. Según escribió un observador anónimo sobre lo sucedido el año 1609 en Virginia: «Durante esta época de hambruna muchos de nuestros hombres, con el fin de poder comer, huyeron para unirse a unos salvajes [*sic*] de los que nunca tuvimos noticias después de aquello». Es decir, algunas deserciones comenzaron con una urgente pregunta expresada en la lengua de los nativos: «Mowchick woyawgh tawgh noeragh kaquere mecher?» («Tengo mucha hambre, ¿qué puedo comer?»). Uno de cada siete colonos de Jamestown desertó durante el invierno de 1609-1610. Henry Spelman, un joven que había vivido entre los powhatan con el fin de aprender su idioma, regresó a la tribu en 1609 «debido a que las vituallas escaseaban entre nosotros». Sin embargo, el hambre no era la única razón, ya que los colonos ingleses huían de forma regular para refugiarse con los nativos americanos «desde el momento de su asentamiento como colonos en 1607 hasta la ruptura total de relaciones entre los ingleses y los nativos como consecuencia de la masacre de 1622». El capitán John Smith sabía que lo más atractivo para los desertores era la oportunidad «de vivir ociosos entre los salvajes». Parece ser que esto no se podría negar en el caso de algunos de los que vivieron como salvajes en las Bermudas.[38]

Esta situación inspiró en parte *Las leyes divina, moral y marcial*, promulgadas en los Segundos Estatutos de la Virginia Company (1609) con el asesoramiento de Francis Bacon, que fue, según Strachey, «el más noble impulsor de la colonia de Virginia, habiendo sido desde el principio (junto con otros aristócratas) miembro del consejo general dedicado a propagar y dirigir esta empresa». Los estatutos, como se ha dicho anteriormente, otorgaban poderes a sir Thomas Gates para declarar la ley marcial con el fin de imponer disciplina en la colonia y así conseguir dinero para los nuevos accionistas. Los diecinueve primeros artículos de la nueva ley, que Gates hizo entrar en vigor al día siguiente de su llegada a Virginia, probablemente habían sido redactados en medio de las conspiraciones que pusieron en entredicho su autoridad en las Bermudas y para ir en contra de aquel telón de fondo de libertad, abundancia y comodidades que existía en la isla. Estas leyes, en su mayoría marciales, establecían

una disciplina militar para los trabajadores y aplicaban severos castigos, incluida la pena de muerte, a los que ofrecían resistencia. En total, estas leyes contenían treinta y siete artículos, en los que se amenazaba con azotes, servicios en galera y penas de muerte en abundancia: veinticinco de estos artículos prescribían la pena capital. Thomas Dale adaptó los últimos párrafos de *Las leyes divina, moral y marcial* «a partir de las ordenanzas que aparecían en un libro del ejército holandés que él mismo había llevado consigo a América». Uno de los principales objetivos de estas leyes era mantener separados a los colonos ingleses y los nativos americanos.[39]

El pueblo al que los colonos recurrían después de desertar, desafiando las leyes de Dale, era un *Tsenacommacah*, o alianza libre, y estaba formado por unos treinta pequeños grupos de algonquinos. Su jefe supremo, Wahunsonacock, un indio pamunkey al que los ingleses llamaron Powhatan, era un «hombre alto y bien proporcionado, con aspecto de persona influyente», de sesenta años y dotado de «un cuerpo muy duro y con gran capacidad para resistir cualquier trabajo». Los catorce mil algonquinos aliados vivían en una zona ecológicamente rica formada por bosques mixtos y atravesada por las vías fluviales de Chesapeake. En este territorio los algonquinos practicaban una economía de recolección y horticultura. Cazaban (ciervos de rabo blanco de Virginia, osos, pavos, gansos, codornices y patos salvajes); pescaban (arenques, sábalos, esturiones); capturaban anguilas, moluscos y crustáceos (cangrejos, almejas, ostras, mejillones); recolectaban (frutos diversos, bayas y nueces); también se dedicaban a la labranza (maíz, alubias, calabazas). Su dieta alimenticia era completa y mejor que la de los europeos. La confederación estaba formada por sociedades a pequeña escala y no existía la propiedad de la tierra, ni las clases sociales, ni el Estado, pero todos pagaban tributos a Wahunsonacock, «el viejo y perspicaz zorro». Su especialización económica era escasa y practicaban poco el comercio; eran autosuficientes. La sociedad estaba organizada en torno a la descendencia matrilineal y tanto los hombres como las mujeres gozaban de libertad sexual fuera del matrimonio. No existía burocracia política ni militar para sus aproximadamente mil quinientos guerreros. Incluso el propio Wahunsonacock realizaba las tareas de un hombre ordinario y los demás se dirigían a él llamándole por su nombre y no por su título. Todas las cosas que Gonzalo «no tendría» en su utopía eran probablemente aquellas de las que carecía la sociedad powhatan, salvo una: el maíz indio. En busca de alimentos y de un modo de vida que a muchos, aparentemente, les resultaba agradable, una corriente continua

de colonos ingleses optó por convertirse en «indios blancos», «ingleses rojos» o —dado que las categorías raciales estaban aún sin configurar— anglo-powhatan.[40] Uno de éstos fue Robert Markham, un marinero que llegó a la región con el capitán Christopher Newport en el primer viaje a Virginia (mayo-junio de 1607) y terminó siendo un renegado: se convirtió a la cultura algonquina y adoptó el nombre de Moutapass.[41]

Las deserciones continuaron, especialmente entre soldados y trabajadores obligados por una severa disciplina a construir fortificaciones al oeste, en Henrico, enclave a partir del cual surgiría Richmond. En 1611, una expedición militar recuperó a unos pocos de los que «habían huido para refugiarse con los indios». Sir Thomas Dale, «adoptando una postura sumamente severa, los hizo ejecutar». Entre estos condenados «a algunos los designó para ser ahorcados, otros quemados, a otros los atormentarían en el potro de tortura, otros serían empalados y a algunos los matarían con armas de fuego». «Utilizó y les infligió estas torturas extremas y crueles» con el fin de «aterrorizar a los demás para que no intentaran hacer lo mismo que éstos». Cuando atrapó a otros que estaban robando parte de los suministros de la Virginia Company, Dale «hizo que los ataran a unos árboles para que murieran de hambre». El terror establecía límites.[42]

En este contexto, las tradiciones populares anticapitalistas —un mundo sin trabajo, sin propiedad privada, sin leyes, ni crímenes, ni traiciones, ni magistrados— encontraron su antítesis perfecta en la Virginia de Thomas Dale, donde unos redobles de tambor llamaban a los colonos al trabajo y las *Leyes divina, moral y marcial* prometían terror y muerte a cualquiera que osara resistirse. Por la acción de los militares, las Bermudas y Virginia dejaron de ser lugares de «libertad y plenitud de placeres sensuales» para convertirse en lugares de esclavitud, guerra, escasez y hambre. En 1613 los colonos de las Bermudas se morían de hambre mientras sus cuerpos, encorvados y amoratados, gastaban su fuerza vital trabajando en la construcción de unas fortificaciones que harían de la isla un puesto militar estratégico durante la primera fase de la colonización británica. Un individuo anónimo se negó a doblegarse ante la nueva realidad, conservando la visión anterior de las Bermudas tal como era cuando «él se escondió en los bosques y vivió alimentándose sólo de buccinos y cangrejos de tierra, manteniéndose gordo y fuerte durante muchos meses». La destrucción del paraíso de las Bermudas se produjo por una invasión masiva de ratas y la visita siniestra de «una bandada de cuervos que se quedó allí durante todo el tiempo que duró la mortandad y luego se marchó».[43]

II. LEÑADORES Y AGUADORES

> Todo lo que tengo que hacer en este mundo es estar alegre,
> cosa que conseguiré si no me desposeen de mis tierras.
>
> FRANCIS BEAUMONT, *The Knight of the Burning Pestle* (1607)

> Juventud, juventud, es mejor que tu nodriza de hambre te deje morir,
> que vivir para ser ahorcado por robar una cartera.
>
> BEN JONSON, *Bartholomew Fair* (1614)

Los enemigos que tuvo en la corte sir Walter Raleigh, el arquetipo de aventurero imperialista, lo encerraron en la Torre de Londres, después de que Jacobo I accediera al trono, sin tener pruebas sustanciales de que hubiera intrigado con España para matar al rey. Estando en prisión, Raleigh escribió su *History of the World*, una obra en la que mencionaba a Hércules y «la serpiente Hidra, que tenía nueve cabezas tales que, cuando se le cortaba una, crecían dos en su lugar». Raleigh, por supuesto, se identificaba con Hércules y utilizaba la hidra para simbolizar los crecientes desórdenes que afectaban al capitalismo. «La amorfa clase trabajadora, tras liberarse de las amarras tradicionales del campesinado, se transformó en un nuevo fenómeno a los ojos de sus contemporáneos», según observó el historiador Joyce Appleby.[1] Combinando el mito griego con el Antiguo Testamento, Raleigh desarrolló una interpretación histórica del mito de Hércules: «Considero que los escritos en que se dice que mató a muchos ladrones y tiranos son verídicos, sin que haya en ellos atisbo alguno de vanidad poética añadida», escribió Raleigh, y «es seguro que muchas ciudades de Grecia le estuvieron enormemente agradecidas, porque él (dedicando todos sus esfuerzos al bien común) liberó al país de una gran opresión». Hércules contribuyó a fundar monarquías, o una soberanía política, y a desarrollar el comercio, bajo el dominio de un grupo étnico concreto: los griegos. Servía como modelo para la exploración, el comercio, la conquista y la implantación del mercantilismo inglés; de hecho, el culto de Hércules se difundió dentro de la cultura de la clase gobernante

en el siglo XVII.[2] Raleigh señaló que «algunos, a través del mito de Hércules, conocieron la fortaleza, la prudencia y la constancia, interpretando los monstruos como símbolos de los vicios. Otros convirtieron a Hércules en el Sol e identificaron sus viajes como los doce signos del zodiaco. También hubo quienes utilizaron sus trabajos para dar una interpretación histórica a sus propias vanidades».

Francis Bacon, que como presidente de la Cámara de los Lores procesó a Raleigh en 1618 y fue el primero en informarle sobre su sentencia de muerte, convirtió el mito de Hércules y la hidra en un poderoso concepto. Bacon, hijo de un importante miembro de la corte de Isabel I y educado en Cambridge, fue un filósofo que abogó por el razonamiento inductivo y la experimentación científica, y un político que perdió el favor de la reina, pero recuperó su posición privilegiada bajo el reinado de Jacobo I después de traicionar a sus antiguos amigos. Compaginó el pensamiento utópico con proyectos prácticos y escribió *Nueva Atlántida*, «Of Empire» y «Of Plantations» al mismo tiempo que invertía en la Virginia Company. Redactó su ensayo «Of Seditions and Troubles» después de la rebelión de Enslow Hill (1596), durante la cual los que se habían sublevado en Oxfordshire por la falta de alimentos y en contra del cercado de tierras planearon ir a Londres para unirse a los aprendices rebeldes. Bartholomew Steere, carpintero y uno de los sublevados, predijo lo siguiente: «En breve tendremos un mundo más feliz ... Trabajaré un día y me divertiré al día siguiente». Steere sufrió dos meses de interrogatorio y torturas en la prisión de Bridewell, en Londres, a manos de Bacon y otros funcionarios. Aunque Bacon afirmaba que intentaba ampliar las «fronteras del Imperio Humano para hacer que todo fuera posible», su deseo de poder aplastó con violencia alternativas tales como aquella en la que Steere había puesto sus esperanzas.

Bacon escribió sobre Hércules en su interpretación del mito de Prometeo, el cual significaba mente e intelecto y demostraba, por lo tanto, que el hombre puede ser considerado «como el centro del universo». Los vientos hacían que los barcos navegaran y movían las máquinas sólo para el hombre; las plantas y los animales le proporcionaban alimento y cobijo; incluso las estrellas funcionaban para el ser humano. La búsqueda del conocimiento era siempre una lucha por el poder. El viaje de Hércules para liberar a Prometeo le parecía a Bacon la imagen de Dios redimiendo al género humano.[3] Bacon estaba pensando en la historia de Hércules cuando se puso a escribir *An Advertisement Touching an Holy War*, publicado en 1622, un año de hambruna, poco después de la caída en des-



Frontispicio de *La Gran Restauración* (1620), de Francis Bacon:
un navío de los descubridores regresa atravesando las columnas de Hércules.
Con autorización de la Biblioteca Folger Shakespeare.

gracia de Bacon y su condena por cargos de soborno. Lo escribió para pagar sus deudas y abrirse camino de nuevo por los pasillos del poder. Este tratado versa sobre el conflicto entre el rey y los miembros del Parlamento a cuenta de quién debía administrar el erario público: según el consejo de Bacon, la única «posibilidad de sanear el creciente déficit era involucrar al país en alguna contienda bien vista que tuviera lugar en el extranjero». La reciente contienda nacional con la católica España no serviría, porque Jacobo I estaba a favor de una alianza con España. En consecuencia, Bacon buscó por otro lado con el fin de encontrar los enemigos adecuados para la *yihad* que él proponía.

Comenzó comparando la guerra con la pena capital. La justificación en ambos casos debía ser «completa y clara», de acuerdo con las leyes internacionales, la ley natural y la ley divina, para que «nuestro Divino Salvador» no se convirtiera en un Moloc (es decir, un ídolo al que se ofrecían sacrificios). Una sentencia de muerte estaba justificada si se dictaba contra aquellos a los que Dios no reconocía, aquellos que habían desfigurado la razón natural y no eran naciones de derecho ni podían recibir el nombre de naciones, «sino que eran sólo multitudes, enjambres de seres humanos». En otro lugar del mismo ensayo Bacon se refería a «manadas» de gente y a «chusma». Tomando sus palabras de la historia natural —un «enjambre» de abejas, una «manada» de focas, ballenas o lobos— y aplicándoselas a las personas, Bacon desarrolló su teoría de la monstruosidad. Estas personas habían degenerado, apartándose de las leyes de la naturaleza, y habían incorporado «a su cuerpo y a su estructura una monstruosidad». En 1620 había hecho un llamamiento para que se realizara un estudio riguroso de los monstruos, «de todo ... lo que es nuevo, raro e inusual en la naturaleza». Para él, los monstruos eran más que un portento, una curiosidad o un fenómeno exótico; se encuadraban en una de las divisiones importantes de la naturaleza, que eran: 1) la naturaleza en curso; 2) la naturaleza bien forjada, y 3) la naturaleza errónea. Estos tres ámbitos constituían lo que era normal, lo que era artificial, y lo que era monstruoso. Esta última categoría estaba a caballo entre las fronteras de lo natural y lo artificial, por lo que era esencial para el proceso de experimentación y control.[4] Estas divisiones son un aspecto muy conocido del pensamiento de Bacon. Por el contrario, su ensayo *An Advertisement Touching an Holy War* no es muy conocido, aunque pone de manifiesto la forma y el temperamento de su época.

Bacon se basó en la antigüedad clásica, la Biblia y la historia reciente para aportar siete ejemplos de aquellas «multitudes» que merecían la des-

trucción: indios occidentales; cananeos; piratas; bandoleros; asesinos; amazonas y anabaptistas. Después de hacer la lista, escribió:

> Ya son suficientes ejemplos; salvo que deberíamos añadir los trabajos de Hércules; un ejemplo que, aunque está adornado con muchas fábulas, y por mucho que tenga en este sentido, pondrá en marcha el consentimiento de todas las naciones y edades para aprobar la erradicación y aniquilación de gigantes, monstruos y tiranos extranjeros, no sólo como algo plenamente legal, sino como un mérito e incluso un honor divino; y esto aunque el libertador viniera de un extremo del mundo al otro.

Este es el quid de la cuestión, o la idea crucial, donde el genocidio y la divinidad se encuentran. El llamamiento de Bacon a una guerra santa fue por lo tanto un llamamiento para llevar a cabo varios tipos de genocidio, que encontraban justificación en la *Biblia* y en la antigüedad clásica. De esta manera Bacon dio forma a lo informe, en la medida en que los grupos que nombró constituían una monstruosa hidra policéfala. Pero ¿cuáles eran esos grupos? ¿Y por qué recomendó la guerra santa contra ellos?

LA MALDICIÓN DEL TRABAJO

Las respuestas a estas cuestiones pueden encontrarse al hilo del análisis, iniciado en el capítulo anterior, sobre los procesos de expropiación, explotación y colonización que tuvieron lugar en la época de Raleigh y Bacon. Afirmamos que las numerosas expropiaciones de entonces —las de las tierras comunales por el cercado y la conquista, la expropiación del tiempo por la abolición puritana de los días festivos, la del cuerpo por el rapto de niños y la quema de mujeres, y la de los conocimientos por la abolición de asociaciones y los ataques al paganismo— dieron lugar a nuevas clases de trabajadores inmersos en un nuevo tipo de esclavitud, implantada directamente mediante el terror.[5] También señalamos que el nacimiento de una activa cooperación entre trabajadores, con nuevas formas y a una escala diferente, facilitó nuevos modos de organización autónoma entre ellos, lo cual desencadenó la alarma entre los miembros de la clase gobernante de aquellos tiempos. Bacon consideró monstruosas las nuevas combinaciones de trabajadores y utilizó el mito de la hidra policéfala para desarrollar su teoría de la monstruosidad, una sutil y levemente velada política de terror y genocidio. La idea de la monstruosidad adquiriría especial relevancia con la aparición de un movimiento revolu-

cionario en Inglaterra durante la década de 1640, en el que las fuerzas proletarias a las que se oponía Bacon desempeñarían un papel crucial.

En este capítulo nos centraremos en el surgimiento de los «leñadores y aguadores», una expresión adoptada en la versión autorizada de la Biblia que se publicó el año en que se escribió *La tempestad* (1611) y que ha tenido éxito en la forma moderna de describir la sociedad. La aliteración (*leña*, *agua*)* y la asonancia (*leñadores*, *aguadores*) han contribuido a que la expresión resulte atractiva, pero, dado que el trabajo real al que la frase se refiere es de bajo nivel, pesado y sucio, los usos esenciales han girado en torno a la disonancia y la ironía. Los artesanos londinenses del siglo XVII utilizaron esta frase en sus protestas contra la descualificación de la fuerza de trabajo, la mecanización, la mano de obra barata y la pérdida de independencia. Swift la empleó en 1729 para describir la situación de los irlandeses bajo el poder de sus señores ingleses, como lo harían Wolfe Tone en 1790 y James Connolly casi dos siglos más tarde. En 1736 Bolingbroke, el aristocrático *tory* de elevada posición, añadió un giro racial: «La manada de la humanidad» constituía «otra especie», «miembros raros de la comunidad, aunque nacidos en el país», «marcados como los judíos, una raza aparte, leñadores y aguadores».[6] En el siglo XIX los cartistas británicos dieron a la expresión unas connotaciones animales: «Se ha provocado a las clases trabajadoras —el auténtico "pueblo"— con intención de convertirlas en bestias de carga, leñadores y aguadores».[7] En *Emmanuel Appadocca* (1854), la primera novela anglófona publicada en el Caribe británico, Maxwell Philip escribía sobre los africanos, que «dieron al mundo filosofía, religión y gobierno, pero ahora tienen que doblar la espalda para partir leña y acarrear agua». Osborne Ward, en *The Ancient Lowly* (1888), señaló que «No sólo eran esclavos, sino que constituían de hecho otra raza. Eran los plebeyos, el proletariado: "leñadores y aguadores"».[8] El uso de esta frase se extendió al siglo XX, cuando Samuel Haynes, seguidor de Marcus Garvey y presidente de la rama de la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color en Newark, escribió el himno nacional de Belice, que termina diciendo: «Por el poder de la verdad y la gracia de Dios, /no seguiremos siendo leñadores». W. E. B. Du Bois explicó que el objetivo del artesano negro era «escapar del desprecio que sentían los blancos por una nación de simples leñadores y aguadores». Una de las tareas exegéticas del panafricanismo fue demos-

* En inglés, *hewers of wood and drawers of water*. Los autores señalan la aliteración *wood-water* y la asonancia *hewer-drawer*. (*N. de la t.*)

trar que estas palabras bíblicas también se referían a los blancos. Además, fueron cruciales en la constitución del Congreso Nacional Africano en Sudáfrica en 1912 y volvieron a aparecer en el discurso pronunciado por Nelson Mandela en 1991 sobre el desmantelamiento del *apartheid*. George Jackson, el revolucionario negro, puso el énfasis en el carácter concomitante de la carencia de bienes propios: «¿Ha sido alguna vez independiente quien no posee ni tierra ni bienes de producción? ... más de lo mismo, trabajo de leñadores y aguadores».[9]

Aunque al decir leñadores y aguadores se habla de trabajos que no surgen en una época determinada, la frase tiene su origen de hecho en la primera etapa del capitalismo. William Tyndale acuñó la expresión «leñadores y aguadores» cuando hacía su traducción del Antiguo Testamento en 1530. Aparece en dos contextos bíblicos muy diferentes. El primero es Deuteronomio 29, cuando Moisés establece una alianza por orden de Yahveh. Recuerda a su pueblo la liberación del cautiverio de Egipto, los cuarenta años en el desierto, las batallas para la conquista. Convoca a una reunión a los jefes de las tribus, a los ancianos, a los magistrados y a los mandos militares: «Vuestros niños, vuestras mujeres y vuestro advenedizo que mora en medio de vuestros campamentos, desde vuestro leñador hasta vuestro aguador»* deben pactar una alianza. A continuación Yahveh lanza maldiciones a lo largo de una docena o más de versos. La alianza incluye a todos, constituye un pueblo o nación, bajo amenazas y en el temor. El segundo contexto está en Josué 9:21: «Y les añadieron los príncipes [a los gabaonitas]: "¡Vivan, mas sean leñadores y aguadores para toda la comunidad"». Dos versos más adelante se explica la naturaleza punitiva de la frase: «Ahora bien, malditos seáis; ninguno de vosotros dejará de ser siervo, leñador y aguador para la Casa de mi Dios». Los gabaonitas habían sido castigados con la esclavitud, pero quedaban dentro de la alianza.

Para los leñadores y aguadores africanos, europeos y americanos de principios del siglo XVII el trabajo era tanto una maldición como un castigo. Estos trabajadores fueron necesarios para el desarrollo del capitalismo, ya que hacían el trabajo que no harían o no podrían hacer los artesanos en sus talleres, manufacturas o gremios. Los leñadores y los aguadores realizaron las tareas fundamentales de la expropiación que los historiadores

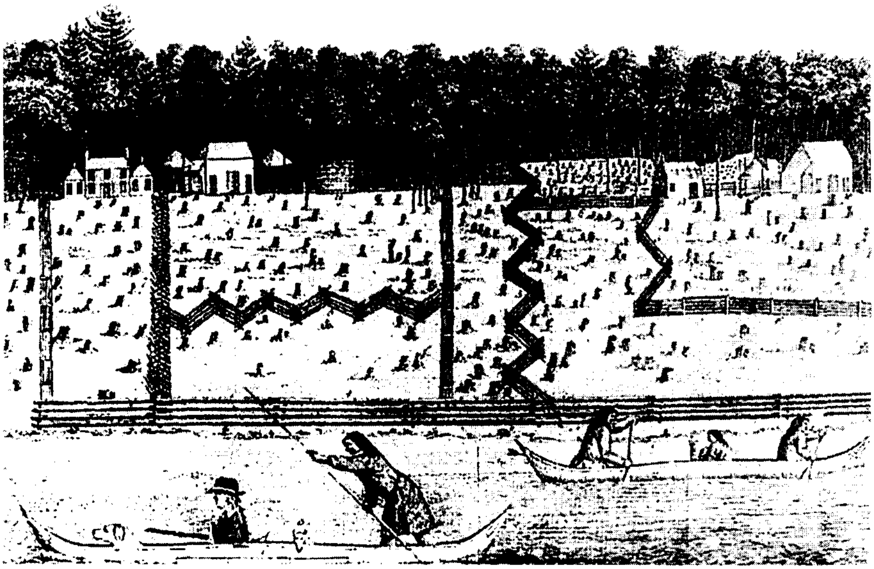
* Las traducciones de textos bíblicos están basadas en: *La Santa Biblia*. Traducción directa del griego y el hebreo de Francisco Cantera Burgos y José Manuel Pabón Suárez de Urbina, con un equipo de colaboradores, Planeta, Barcelona, 1967. (*N. de la t.*)

habitualmente dan por hechas sin más. La misma expropiación, por ejemplo, se considera como algo dado: el campo está *ahí* antes de que se comience a ararlo; la ciudad está *ahí* antes de que el trabajador empiece su jornada laboral. Lo mismo se puede decir con respecto al comercio de larga distancia: el puerto está *ahí* antes de que el barco zarpe; la plantación está *ahí* antes de que el esclavo cultive sus campos. Las mercancías con que se comercia parecen transportarse a sí mismas. Finalmente, se supone que la reproducción es una función de la familia al margen de la historia. El resultado es que los leñadores y los aguadores han sido invisibles, anónimos y olvidados, a pesar de que transformaron la faz de la Tierra construyendo la infraestructura de la «civilización».

LOS TRABAJOS DE LOS LEÑADORES Y AGUADORES

Los leñadores y los aguadores desempeñaron tres funciones principales: realizaron los trabajos de la expropiación, construyeron los puertos y los barcos, además de proporcionar los marineros para el comercio atlántico, y se encargaron de las tareas domésticas cotidianas de mantenimiento.

Entre los trabajos de la expropiación están incluidos la tala de los bosques, la desecación y el saneamiento de los pantanos, y el cercado de los campos de cultivo; en resumen, la destrucción del hábitat correspondiente a los terrenos comunales. Los bosques eran el ámbito donde se desarrollaban las prósperas economías de la población que los habitaba y explotaba en Inglaterra, Irlanda, Jamaica, Virginia y Nueva Inglaterra; su destrucción fue el primer paso hacia la «civilización» agraria, que es lo que simbolizó Hércules con la entrega de tierras a los agricultores en los tiempos del Neolítico. Éste fue y es el lenguaje de los agricultores y los «aprendices» de agricultores, de los colonos y de los imperialistas, e incluso de un gobierno ávido de dinero como el de los primeros Estuardo cuando deforestaron tierras de la corona en una imprudente búsqueda de beneficios. Los árboles talados sirvieron de combustible en las crecientes industrias del hierro, del vidrio, de elaboración de cerveza y de construcción naval, lo cual dio como resultado que el precio de la leña se triplicara entre 1570 y 1640. En este último año la «Ley para la Limitación de Zonas Forestales ... fue la señal que marcó el comienzo de una extensa destrucción de bosques».[10] En 1649 se constituyó la Comisión Parlamentaria para la Preservación de los Bosques con el fin de controlar las depredaciones realizadas por «esa gente disoluta y perturbadora del orden» que



Un paisaje norteamericano talado y cercado, con nativos americanos que se desplazan en canoas. Patrick Campbell, *Travels in the Interior Inhabited Parts of North America in the Years 1791 and 1792* (1793).

continuaba insistiendo en sus derechos comunales sobre los bosques. En el año 1636 fueron necesarios veinticuatro bueyes para echar abajo el haya gigantesca que se utilizaría como palo mayor del *Sovereign of the Seas*; se formaron hileras de personas que trabajaban simultáneamente, en un alineamiento exacto, para levantarlo y colocarlo sobre ruedas o sobre un carro. A finales del siglo XVII sólo una octava parte de Inglaterra continuaba estando cubierta por bosques.

De manera similar, en América, los colonos exigían tierras y las roturaban para formar colonias agrícolas. En Virginia, cuando el trabajo cooperativo construyó los primeros asentamientos, «los cavadores se pusieron a cavar con palas; los ladrilleros cocieron sus ladrillos, la compañía taló árboles, los carpinteros se dedicaron a escuadrar, los aserradores a serrar, los soldados a fortificar». Al principio los colonos no estaban familiarizados con el hacha de carpintero, ni con el hacha de talar, pero después de la guerra con los pequot, que abrió la ruta hacia el oeste, pronto aprendieron a serrar, talar, separar, partir y hender, haciendo que la madera y los productos fabricados con ella llegaran a constituir la base de la

economía de exportación en Barbados y otros lugares de las Indias Occidentales. Los trabajadores y los esclavos talaron porciones del bosque tropical de Barbados, deforestando poco a poco las tierras para crear plantaciones y enviando a Inglaterra la primera remesa de productos de los nuevos asentamientos: la madera. Cuando los ingleses tomaron posesión de las tierras de ultramar, lo hicieron construyendo fosos y vallas, los marcadores del cercado de tierras y de la propiedad privada.[11]

Otro trabajo importante relacionado con la expropiación fue el drenaje de las zonas pantanosas. Una ley aprobada por el Parlamento en 1600 dio a los grandes copropietarios la posibilidad de suprimir los derechos comunales sobre los pantanos, unos derechos que suponían un obstáculo para sus planes de drenaje. Hubo una gran proliferación de nuevos planes y obras que requerían una concentración de mano de obra sin precedentes. El rey Jacobo organizó a cientos de trabajadores para el drenaje y el cercado de varias zonas de Somerset a principios del siglo XVII, convirtiendo la economía de los terrenos comunales —basada en la pesca, la caza de aves, la recolección de juncos y la explotación de las turberas— en una economía capitalista de cría de ovejas. Se reclamaron las tierras costeras y se drenaron las turberas del interior en los *warths* de Somerset. Fueron necesarios unos once mil trabajadores para drenar los pantanos de los alrededores de Ely durante la década de 1650, cuando los ingenieros de drenaje procedentes de Holanda, «provistos de una tecnología que literalmente cambió el mundo», desviaron ríos para crear cauces artificiales tan grandes como no se habían visto desde los tiempos de los romanos, dejando a su paso un paisaje totalmente nuevo de canales rectos y campos cuadrados. Un poeta de aquella zona, Michael Drayton, describió este paisaje como «pantanos sólidamente rellenados y páramos totalmente cercados».[12]

La «batalla de los pantanos» comenzó en 1605 entre los poseedores del capital, tales como el justicia mayor Popham («el codicioso y sanguinario Popham»), y los cazadores de aves y trabajadores de los pantanos y de los terrenos comunales. El desarrollo de la batalla osciló desde, por una parte, el asesinato, el sabotaje y la quema de aldeas, hasta, por otra parte, los largos litigios, la redacción de opúsculos y las avanzadas ciencias hidráulicas. Los conatos esporádicos de oposición al drenaje crecieron en intensidad hasta convertirse en una campaña sostenida de acción cuando los plebeyos que trabajaban en los terrenos comunales, dirigidos a menudo por mujeres, llevaron a cabo ataques contra los trabajadores, los canales, los diques y las herramientas a finales de la década de 1620 y en la de 1630. Oliver Cromwell, que se convirtió en comisario para

hacer el drenaje del Great Level, envió a un comandante de su propio regimiento para eliminar a los plebeyos amotinados y recibió a cambio doscientos acres de terreno drenado. Un poeta que equiparaba los derechos del pueblo con el robo celebró con unos versos esta victoria:

> Nuevas manos aprenderán a trabajar, olvidarán lo que es robar.
> Nuevas piernas irán a la iglesia, nuevas rodillas se arrodillarán.

En 1663 Samuel Pepys cruzó por «los pantanos más tristes, observando todo el tiempo la mísera vida de los cachorros», que es como él llamaba a los habitantes de aquellas zonas. La tristeza y la miseria eran consecuencia de una derrota específica. Thomas Fuller escribió en 1655: «Concededles terreno drenado y así tendrán una continuidad; del mismo modo que ahora los peces se alimentan allí con lo mínimo, así los ricos devorarían a los más pobres ... y los ricos, con el fin de conseguir espacio para sí mismos, echarían a empujones a los pobres de sus terrenos comunales».[13] Otro resultado del proceso contradictorio por el cual los plebeyos desposeídos trabajaban para otros desposeídos fue la creación de la idílica «campiña inglesa», en la que, una vez más, el duro trabajo de los que la hicieron posible se convirtió en invisible.[14]

La segunda tarea del leñador y del aguador fue la construcción de los puertos para el comercio a grandes distancias, una actividad que, como el desmonte de la tierra para dedicarla a la agricultura comercial, fue esencial para el nuevo orden capitalista. John Merrington ha llamado la atención sobre los primeros economistas políticos, que recalcaban la rígida división de la tierra en campo y ciudad durante la transición al capitalismo.[15] Una importancia especial dentro de esta gran división fue la que tuvieron un tipo concreto de ciudad y un tipo concreto de campo: el puerto y la plantación. Los primeros años del siglo XVII fueron el momento crítico para la formación de ambos.

En 1611 John Speed publicó su atlas en cuatro volúmenes, *The Theatre of the Empire of Great Britain*, en el que representaba los puentes, las empalizadas, las torres, los bastiones y las verjas, así como las construcciones exteriores de los puertos de Inglaterra, de Irlanda, del Mediterráneo, de África occidental, de las Indias Occidentales y de Norteamérica. «Se drena el pantano pestilente con grandes esfuerzos y el mar queda interceptado con poderosas barreras», escribió Adam Ferguson explicando el progreso realizado por las naciones desde la incultura hasta llegar a establecer la propiedad privada. «Los puertos están abiertos y atestados

de navíos, entre los cuales los cargueros, si no están construidos teniendo en cuenta la situación, no tienen agua suficiente para flotar. Sobre cimientos hincados en el lodo se alzan edificios magníficos y elegantes».[16] Londres y Bristol habían sido desde hacía mucho tiempo ciudades portuarias, pero ambas iniciaron una importante expansión cuando los leñadores y los aguadores trabajaron la piedra y construyeron los muelles que albergarían el nuevo y voluminoso comercio basado en las mercancías que transportaban los cargueros. Liverpool, que se incorporó en 1626, creció rápidamente a partir de mediados del siglo XVII. En Irlanda, Belfast (1614) se construyó sobre tierra ganada al mar, utilizando hayas gigantescas taladas por los leñadores de Carrickfergus; Dublín se convirtió en un «Bristol de allende los mares», ya que sus trabajadores exportaban grano y construían barcos; Cork y Waterford crecieron detrás de sus canales, islas y ríos sinuosos, mientras Wexford prosperaba con el negocio pesquero. Derry, que era al mismo tiempo puerto y colonia, fue reconstruido a principios del siglo XVII, después de ser conquistado por los británicos, siendo utilizados como mano de obra los nativos sometidos por los conquistadores. En Escocia, los comerciantes de Glasgow fueron estableciendo poco a poco sus conexiones con las plantaciones de tabaco de Virginia. También los puertos mediterráneos desempeñaron su función dentro de la actividad comercial, desde la poco profunda bahía situada dentro de los muros de Trípoli, hasta el puerto de Argel, y el de Salé en Marruecos, todos ellos construidos en parte por esclavos europeos capturados en alta mar. En África occidental los portugueses erigieron en 1610 el castillo de Cape Coast, que fue gestionado por los holandeses, y finalmente conquistado por los ingleses en 1664; los holandeses frecuentaron también la costa de Dakar, construyendo en 1617, con mano de obra europea y africana, el puerto de la isla de Gorée, dedicado al tráfico de esclavos. El primer centro comercial europeo de la costa occidental de África, Elmina, fue reconstruido en 1621. Los puertos de las Indias Occidentales —Bridgetown en Barbados, Port Royal y Kingston en Jamaica— fueron construidos para comerciar con el tabaco y más tarde con el azúcar producidos en las plantaciones. En la zona continental de Norteamérica, Boston progresó gracias a sus numerosas islas con puertos; Nueva York y Filadelfia evolucionaron a partir de sus orígenes holandeses y suecos hasta convertirse en importantes puertos anglófonos; y Charlestown, fundado en Carolina en 1670, llegó a ser el mayor puerto del sur.

Estos nodos de las redes náuticas atlánticas fueron construidos por trabajadores que transportaron los guijarros necesarios para crear un

rompeolas —un muelle o malecón o espigón— con el que proteger los barcos que estaban anclados allí; partieron las piedras, las transportaron y las colocaron sobre el lecho marino; además, apilaron rocas para formar muros de contención o diques con sistemas de drenaje y hendiduras de desagüe. Talaron troncos, los transportaron y los fijaron sobre los cimientos de piedra haciendo encofrados de madera. Cavaron y transportaron la tierra para hacer batientes, muelles y dársenas. Como señaló John Ruskin en *Las piedras de Venecia*, «Ni que decir tiene cuánta agudeza de ingenio, profundidad de pensamiento, imaginación, presencia de ánimo, cuánto coraje y cuánta determinación se pudo necesitar para la colocación de una sola piedra ... Esto es lo que tenemos que admirar, el enorme esfuerzo y la voluntad que el hombre puso en las cosas; no su manera técnica o empírica de manejar la llana y poner el mortero».

El «enorme esfuerzo» que ponen de manifiesto estas obras era el esfuerzo de la cooperación entre numerosos carreteros y cavadores, canteros y peones, que utilizaron herramientas o enseres rudimentarios tales como palas, picos, hachas, layas, ollas, jarras, baldes y cubos para construir los fundamentos de las ciudades portuarias.

La tercera tarea de los leñadores y aguadores consistía en mantener las bases vitales para el sustento de las comunidades tanto en tierra como en el mar, desde cortar madera y recolectar alimentos hasta bombear o sondear y transportar. Tanto en los barcos como en las plantaciones, en las familias como en toda una ciudad, la madera y el agua eran fundamentales para la vida. En sus primeros tiempos la ciudad de Jamestown, Virginia, era famosa por sus «fuentes potables y caudalosas» y por tener «madera suficiente a mano». Sobre Dixcove, una fortaleza inglesa situada en Ghana, se decía en 1692 que era «un buen lugar por sus cereales, sus bosques y sus regadíos».[17] Los esclavos de la fortaleza llevaban estos recursos vitales a los barcos, que a menudo se encontraban en «apuros por falta de madera y agua». Por ejemplo, una embarcación llevaba a diario agua a los barcos negreros holandeses anclados en Shama, al oeste de Elmina; de hecho, incluso en Elmina, las cisternas para almacenar agua de lluvia no se construyeron hasta 1695.[18]

Mientras los leñadores eran varones, la tarea de acarrear el agua fue casi siempre femenina. El comentario bíblico de Adam Clark sobre el transporte del agua (1846) remachaba el clavo: «La desgracia de este trabajo no es básicamente lo *trabajoso* que resulta, sino el hecho de que es la ocupación habitual de las mujeres». En su novela *Barnaby Rudge*, Dickens dirigía su mirada retrospectivamente, desde la década de 1840 a los

disturbios de Gordon, reflejando el peligro de aquella situación insurgente y democrática, y presentaba a una sirvienta diciendo sobre ella que «si hubiera sido de un nivel social más alto, habría padecido de gota, pero por pertenecer a la clase de los leñadores y aguadores era simplemente reumática. Mi querido Haredale, existen diferencias de clase naturales, téngalo por seguro». John Taylor escribió en 1639 algo tan auténtico como lo siguiente: «Las mujeres no son más que vuestras esclavas y hacen para vosotros tareas pesadas e interminables ... El trabajo de una mujer nunca se acaba». Pepys recoge un testimonio de rebelión: «Los maridos de otras mujeres pueden levantarse temprano y encender el fuego para sus esposas, llevarles el agua, lavar su ropa sucia, barrer la casa, restregar los morillos de la chimenea, hacer la cama, raspar las tablas de trinchar la carne, limpiar, repasar calcetines, airear los ropajes y vaciar el orinal».[19] Bridget Hill ha recalcado que el acarreo del agua era lo más básico dentro de las tareas domésticas.[20] En el hogar victoriano, una «esclava» o una mujer dedicada a trabajos pesados iba por agua y sacaba fuera las aguas residuales, mientras «la madre y los niños mayores hacían un número interminable de viajes con jarras, palanganas o cubos», distribuyendo el agua para las tareas cotidianas.[21]

La conducción del agua formaba parte de las actividades científicas subvencionadas por el Estado en el siglo XVII, en gran medida porque la agricultura y la minería dependían de los conocimientos hidráulicos, ya fuera para drenar los pantanos o para bombear el agua almacenada en minas inundadas. La necesidad de esto último estimuló a Thomas Savery, John Calley y Thomas Newcomen para desarrollar la máquina de vapor. Un teórico del siglo XVIII escribió lo siguiente:

> Los hombres han inventado molinos para moler el cereal con la fuerza del viento o del agua, para la preparación de tablas en la serrería y la fabricación del papel; la máquina de fuego para subir el agua, drenar las minas, etc. y así liberar a la humanidad de los trabajos pesados; y es posible construir muchas máquinas más, en general de este tipo, y deberían emplear las ideas que son fruto de la inventiva y de las mentes de los filósofos mecánicos, con el fin de liberar aún en mayor medida a la humanidad de trabajos corporales demasiado duros y del empleo de la fuerza bruta, porque incluso los leñadores y los aguadores son hombres, aunque en menor grado.[22]

En realidad, la mecanización aumentó el número de leñadores y aguadores, como lo hicieron los cambios tecnológicos en los sistemas de suministro de agua. A finales del siglo XV, cuando el agua se llevaba a Londres

a través de tuberías de madera desde Islington o Tyburn, los miembros de la Hermandad de San Cristóbal de los Aguadores de Londres realizaban la mayor parte del transporte desde los conductos. El agua era gratuita. En 1581 esto cambió al construirse en el Puente de Londres el primer suministro de agua bombeada de propiedad privada. «Ahora tenemos, en vez de aguadores, empresas que suministran el agua», escribía Jonson en 1598. De hecho, en 1600, «toda la empresa de los pobres aguadores de la ciudad de Londres y suburbios de la misma, que sumaban entre ellos y sus familias unos 4.000 individuos», planteó al Parlamento una petición en contra de las «canillas» privadas, que era el nombre que se daba a las tuberías del agua. Sin embargo, la privatización continuó con la New River Company, que comenzó su actividad en 1619 y traía agua de Hertfordshire a los depósitos de Clerkenwell a través de tuberías de madera, y luego hasta los suscriptores privados a través de cañerías de plomo. Para la década de 1660 se había terminado la época del derecho al agua gratuita, otro bien comunal que se había expropiado. Los pobres sólo podían obtener agua por sí mismos en los pozos y en conductos que se llenaban por la fuerza de la gravedad.

En resumen, los leñadores y los aguadores constituyeron la infraestructura del capitalismo comercial. Talaban los árboles de los bosques, drenaban los pantanos y creaban los campos que necesitaba la agricultura capitalista. Construyeron además los puertos para el comercio capitalista. Reprodujeron los hogares, las familias y la mano de obra que requería el trabajo capitalista. Las tareas de talar árboles y acarrear agua fueron realizadas habitualmente por los miembros más débiles de la estructura demográfica: los desposeídos, los extranjeros, las mujeres, los niños, el pueblo de Inglaterra, Irlanda, África occidental o Norteamérica tenían las mayores probabilidades de ser secuestrados, forzados, estafados o «barbadoseados». El terror era inherente a esta situación, ya que este tipo de trabajo era una maldición, un castigo. A la desordenada clase obrera se le había dado una nueva forma, que además era muy productiva: tanto si cobraban un salario como si no, los leñadores y aguadores eran esclavos, aunque las diferencias aún no se hacían en función de razas.

TERROR

En Inglaterra la expropiación del campesinado estuvo acompañada de una violencia y un terror sistemáticos, administrados a través de senten-

cias penales, mediante órdenes de búsqueda y captura, prisiones, ley marcial, pena capital, destierro, trabajos forzados y deportación a las colonias. Los magistrados se valían de una legislación cruel y sin piedad para azotar, desmembrar, marcar con hierros candentes, ahorcar y quemar a miles de personas; la búsqueda y captura privadas añadieron otros miles de hombres y mujeres sin amo. La sentencia judicial conocida como *Litigio de Gateward* (1607) denegaba los derechos comunales a los habitantes del pueblo y a los trabajadores sin tierra.[23] A pesar de estas crueles expropiaciones, seguía existiendo un residuo de paternalismo: utilizando una cita de la obra de Ben Jonson titulada *Bartholomew Fair* (1614), el juez Overdo «daría pudin a los pobres ... pan a los hambrientos y natillas a los hijos de éstos».

Los colegas del juez Overdo en la vida real tenían la rutina de enviar a los pobres, los hambrientos y los jóvenes a prisión, una institución que era fundamental en el régimen de terror que imperaba en Inglaterra. Thomas Dekker detalló en una lista trece «severos penales» sólo en Londres. En 1553 Bridewell se convirtió en una prisión para huérfanos, vagabundos, pequeños delincuentes y mujeres de conducta escandalosa. Se construyeron correccionales por toda Inglaterra —en Essex, por ejemplo, en 1587, 1607 y 1609. En las prisiones y los lugares como Bridewell se obligó a realizar trabajos forzados a los miles de hombres, mujeres y niños que pasaron por estas instituciones. Un interno describía en 1596 la combinación de sufrimiento y trabajo que suponía la estancia en estas cárceles: «La tarea cotidiana es atar en manojos veinticinco libras de cáñamo o, si no, quedarse sin comida. Luego fui encadenado durante nueve semanas a un bloque y un mes más también a él y cinco meses sin el bloque en Little Ease y en uno de los torreones, que era igual de malo, y estuve durante cinco semanas en el molino y diez días en pie con ambas manos estiradas por encima de mi cabeza contra el muro en la picota». De esta manera, la prisión aunaba castigos y producción para crear una disciplina de trabajo.[24]

La pena capital constituía el poder último y espectacular del régimen del terror, tanto si éste lo practicaba el jefe de la policía, que aplicaba la pena de muerte de forma sumaria a los vagabundos, o el sistema de justicia penal, que procedía con mayor lentitud. Edmund Spenser recordaba así la ejecución de Murrogh O'Brien en Limerick: «Vi cómo una anciana, que era su madre adoptiva, tomaba la cabeza [del reo] mientras éste era descuartizado y absorbía toda la sangre que manaba, diciendo que la tierra no merecía bebérsela, y así la mujer empapó de sangre su propia

cara y su pecho, y se arrancaba los cabellos, llorando y gritando de la forma más terrible». Para Spenser el comportamiento de esta mujer, lejos de estar justificado, constituía una prueba de la barbarie irlandesa.

Londres, cuyos suburbios albergaban a los trabajadores desprotegidos y rebeldes del sistema de producción, estaba rodeado de lugares que recordaban la pena de muerte. Al sur de la ciudad, las cabezas de los malhechores podían verse clavadas en picas y expuestas en el extremo sur del Puente de Londres. Al este, se ahorcaba a los piratas en unos cadalsos construidos en Execution Stairs, o se les ahogaba en Wapping aprovechando las mareas altas del Támesis. Al norte, en Smithfield, se martirizó en las «hogueras» a muchos protestantes durante el mandato de la reina Mary, aunque después de 1638, cuando se instaló el mercado, era sobre todo el ganado lo que se sacrificaba allí. Finalmente, al oeste, cerca de lo que es ahora el Speaker's Corner, estuvieron los cadalsos de Tyburn, que permanecieron activos hasta 1783. La expresión «ir hacia el oeste» se convirtió en una manera habitual de referirse a la muerte.

Los ahorcamientos eran espectáculos habituales en todo el reino: en Exeter ahorcaron a setenta y cuatro personas y en Devonshire a otras setenta y cuatro (una coincidencia) en 1598. En el conjunto de los cuarenta condados ingleses, unas ochocientas personas fueron al cadalso cada año durante el siglo XVII, según datos del historiador victoriano de la justicia penal James Fitzjames Stephen. De las 436 personas ahorcadas en Essex entre 1620 y 1680, 166 eran ladrones que habían robado con allanamiento de morada, 38 eran salteadores de caminos y 110 eran rateros. En la década de 1630 los rateros iban a la horca por robar bienes valorados en tan sólo dieciocho peniques. Edward Coke en *Third Institute* decía: «Qué lamentable es ver a tantos cristianos, hombres y mujeres, estrangulados en el árbol maldito del cadalso, y es que, si un hombre pudiera ver juntos en un gran campo a todos los cristianos que durante un año en toda Inglaterra sufren una muerte ignominiosa y prematura, sólo con que hubiera en él una chispa de gracia o caridad, su corazón sangraría de piedad y compasión». Mientras Coke sentía piedad, el «poeta del agua» John Taylor creía en «la necesidad de ahorcar» y escribió más de mil líneas en verso alabando esta drástica medida:

> En cuanto a las maneras de ahorcar, existe una diversidad
> casi tan grande como entre las naciones hay variedad:
> porque en el mundo todas las cosas están tan *ahorcadas*
> que cualquier cosa *no ahorcada* es extraña y rara.



Un grupo numeroso de mujeres pobres encarceladas y ahorcadas por ser consideradas brujas. Ralph Gardiner, *England's Grievance Discovered* (1655). Sección de libros raros, Biblioteca Pública de Nueva York, Fundaciones Astor, Lenox y Tilden.

Cuando Taylor visitó Hamburgo en 1616, quedó fascinado por la ejecución de un pobre carpintero al que el verdugo despedazó a golpes en la rueda. En comparación con «nuestro andrajoso de Tyburn o nuestro estirador de tráqueas de Wapping», exclamó el poeta, el verdugo de Hamburgo parece uno de los pilares de Hércules.[25] Taylor explicó la relación entre la horca y el capitalismo comparando a los ahorcados con «mercancías inmovilizadas».

Las mujeres fueron un objetivo específico del terror, como pone de relieve el hecho de que cuatro mil brujas fueran quemadas y otros cientos de ellas ahorcadas a partir de 1604, cuando se endurecieron las penas que castigaban la «brujería». El terror alcanzó tres puntos culminantes: entre 1590 y 1597, de 1640 a 1644 y entre 1660 y 1663. Entre 1558 y 1680, un 5 por 100 de todas las acusaciones y el 13 por 100 de las presentadas en los tribunales de distrito contenían cargos por brujería. El propio Jacobo I interrogó a mujeres acusadas de brujería y escribió un tratado de erudición misógina titulado *Daemonologie* con el fin de poner en claro frente a los escépticos la realidad de la brujería y la necesidad de la pena de muerte. Silvia Federici ha demostrado que la caza de brujas alcanzó en

Europa su ferocidad más intensa entre 1550 y 1650, «produciéndose simultáneamente con el cercado de tierras, el comienzo del tráfico de esclavos y la promulgación de leyes contra los vagabundos, en países donde estaba en marcha una reorganización del trabajo siguiendo las directrices capitalistas». La silla para zambullirlas, los azotes mientras iban atadas a la parte trasera de un carro, el hierro de marcar, la picota, la jaula y las bridas fueron todos ellos instrumentos que se utilizaron para torturar a las mujeres.[26]

En todas sus formas, el terror se diseñó para romper la voluntad humana. Ya fuera en Londres con el nacimiento del capitalismo o en Haití actualmente, el terror infecta la imaginación colectiva, generando toda una serie de demonios y monstruos. Si Francis Bacon conceptualizó la ciencia del terror desde arriba, *Black Dog of Newgate*, escrito por Luke Hutton en 1596, expresaba el folklore del terror desde abajo. Hutton había sido condenado por hurto en 1589 (concretamente, por robar instrumentos quirúrgicos) y pasó un breve tiempo en Newgate; aunque compuso una gran balada sobre bandidaje y remordimiento («Tened cuidado, jóvenes libertinos, el cáñamo pasó por delante del verde acebo»), su vida acabó en un cadalso de York en 1598. Dedicó *Black Dog* al justicia mayor Popham, quien probablemente le había perdonado una condena anterior y para quien el poema fue seguramente una forma ambigua de pagar el favor.[27] Cuenta la historia del arresto y la detención de Hutton, así como sus primeros días en Newgate. En este poema, el perro negro es una furia diabólica que aparece inicialmente como un barrendero que limpia en silencio las calles, recordándonos que el terror se disfraza a menudo de limpieza: el Consejo Privado «barre» las calles limpiándolas de vagabundos. El barrendero se transforma entonces en una bestia, como Cerbero (el hermano de la Hidra): un perro cuyas orejas son serpientes, cuya panza es un horno, cuyo corazón es de acero, cuyas patas son ruedas, y que agarra a Hutton y lo arroja a Newgate. El tema central del poema es nombrar al perro, un tema que no se abandona; la imposibilidad de nombrar al opresor se convierte así en la primera incapacidad que produce el terror.

El mito del perro negro tiene sus orígenes en la Edad Media, en una época de hambruna. Un estudiante estaba encarcelado en Newgate —por hacer conjuros que «mediante encantamientos y brujería diabólica habían causado mucho daño»— y los demás prisioneros decían que estaba «haciendo buena carne». Estos compañeros de la prisión vieron con horror cómo el estudiante se convertía en un perro «dispuesto a devorarles las

entrañas con sus fauces voraces»; en un loco arrebato de terror, mataron al guardián de la prisión y escaparon, «pero no dejaron de imaginarse que allí donde iban les perseguía el perro negro». Algunos dijeron que el perro negro era una piedra vertical que se erguía en la zona del torreón llamada Limbo, «el lugar adonde se llevaba a los prisioneros condenados, después de juzgarlos, y sobre la cual se colocaba por la noche una vela encendida. He oído decir que un prisionero condenado y desesperado estrelló su cabeza contra esta piedra hasta hacer que su cerebro quedara despedazado».[28] En cierto sentido el perro negro de Newgate tiene paralelismos con el *backa* del vudú, el perro de la represión, que también se alimenta de seres humanos. El *backa* es una forma que adopta el muerto viviente, es decir, el zombi: «Era un espíritu errante, parecido a un perro negro, que se deslizaba arriba y abajo por las calles un poco antes de la hora de la ejecución». En Irlanda Edmund Spenser vio zombis entre los irlandeses derrotados, que «parecían anatomías de la muerte; hablaban como los fantasmas que gritan desde sus tumbas».[29]

El perro negro de Newgate condujo a Hutton y a muchos otros a lo que era el punto culminante del régimen del terror, al ahorcamiento:

> Vosotros jóvenes de aspecto pálido y macilento,
> mientras miráis hacia arriba y luego miráis hacia abajo,
> estáis todos condenados, y todos los hombres deben morir.
> Está sentenciado que la cuerda detendrá su aliento
> por hechos atroces —como el asesinato, el robo y la traición.
> ¡Vida despreciable! La ley consideró que había razón para morir.
>
> Terminado el sermón, condenados los hombres a morir,
> despidiéndose están de sus amigos,
> con tristes miradas, midiendo sus pasos, recorren
> el descenso a una sala donde son esperados
> por un hombre de oficio, el cual, para desalentar toda esperanza de vida,
> ata con cuerdas sus manos y rodea sus cuellos con sogas.
>
> Así, con sogas y cuerdas, descienden por las escaleras:
> el perro negro de Newgate se pone en marcha para representar su papel,
> y no cesa de moverse para aumentar sus angustias,
> dispuesto está el carretero a acercar su carro,
> hecho lo cual, estos hombres, llenos de temor a morir ahorcados,
> atados a la carreta, son llevados adonde los han de colgar.

Este lamentable espectáculo, aun siendo el final de las desdichas
a las que están predestinados, me llena de espanto y me fuerza a pensar.
¡Un infortunio tras otro! Y así, el mayor infortunio me trae
una oleada de dolor. Y luego me desplomo con un grito.
Pero con ayuda del tiempo reviví de nuevo.
¡Ojalá hubiera muerto! Sería menos doloroso.

El horror abrumador conducía pues a desear la muerte, y éste es un segundo ejemplo de la impotencia que producía el terror. El perro negro representaba la razón y la ley, utilizando la muerte para elaborar una cultura del temor que era indispensable para convertir en mercancía la fuerza de trabajo.[30]

Si la prisión, los correccionales y el cadalso eran la expresión de un aspecto del capitalismo en Inglaterra, las campañas militares, la colonización y las plantaciones eran la expresión de otro aspecto al otro lado del Atlántico. En 1583, cuando sir Humphrey Gilbert fundó la primera colonia inglesa en el Nuevo Mundo, en Terranova, el cronista del asentamiento lo comparó con las campañas militares de Josué, que conquistó «naciones extranjeras», tomó los territorios y los dividió entre los miembros del pueblo de Dios, manteniendo a su servicio a los vencidos «para partir leña y acarrear agua». Entre los leñadores y aguadores de Gilbert no sólo había «salvajes», sino también paisanos suyos —hombres, mujeres y niños que habían «vivido ociosamente en su país» y ahora en América podrían «ponerse a trabajar» en la minería, en fábricas y talleres, en la agricultura, en la pesca y, especialmente, «talando ... árboles, partiendo y serrando la madera ... y en otros trabajos similares, adecuados para personas que no son hombres de letras o ciencias». Tanto Gilbert como Richard Hakluyt, los principales propagandistas de la exploración y la colonización inglesas, consideraron que había sido un ventaja la incorporación tardía de Inglaterra a la pugna europea por las colonias del Nuevo Mundo: las expropiaciones que coincidieron con la colonización se podían interpretar en el sentido de que Inglaterra, a diferencia de Portugal, España, los Países Bajos o Francia, tenía una población enorme y desesperada que podía ser reubicada en ultramar.[31]

Las autoridades vaciaron las cárceles para organizar la expedición a Cádiz en 1596 y también el ejército de Mansfield en 1624. Según la Ley contra la Mendicidad de 1598, quien delinquía una primera vez por mendigar sería desnudado y azotado hasta que su espalda sangrara; los que delinquían por segunda vez eran desterrados de Inglaterra, con lo que comen-

The Blacke Dogge of Newgate:

both pithie and profitable

for all Readers.

Vide, Lege, Caue.

Time shall trie the trueth.

by Luke Hutton



Imprinted at London by *G. Simson* and *W. White*.

El perro negro de Newgate. Luke Hutton, *The Discovery of a London Monster called, the black dog of Newgate* (1638).

zó la política de deportación. En la prisión londinense de Bridewell fueron reclutados varios miles de soldados entre 1597 y 1601. En 1601 y 1602 se construyeron cuatro galeras que luego fueron tripuladas por criminales. Después de 1617 la deportación pasó a ser un castigo aplicable según la ley a los criminales; a partir de entonces cada jurado reservaba media docena de hombres para el servicio de galeras y diez para alistarlos en el ejército. Sir William Monson explicó la relación entre expropiación, robo, terror y esclavitud en el texto siguiente:

> El terror que inspiran las galeras hará que los hombres eviten la vagancia y el robo, dedicándose a trabajar y esforzarse; mantendrá a los sirvientes y aprendices sometidos por el temor ... evitará mucha de la sangre que se derrama en ejecuciones de ladrones y delincuentes, y más de este reino que de cualquier otro ... Y para que puedan ser reconocidos por los demás, se les debe afeitar tanto la cabeza como la cara, y se les marcará en la mejilla con un hierro candente, para que los hombres sepan que éstos son los trabajadores del rey, porque así han de ser llamados y no esclavos.[32]

La legislación relativa al destierro estaba dirigida, a partir de la década de 1590, contra los irlandeses, los gitanos y los africanos. La conquista de Irlanda por los ingleses en 1596 puso los fundamentos materiales y estableció un modelo para todas las conquistas futuras. La confiscación de tierras, la deforestación, los decretos legales, la represión cultural y las crisis crónicas de subsistencia fueron las causas de la diáspora irlandesa, que envió oleadas sucesivas de hombres y mujeres a Inglaterra y América. En 1594 se ordenó a todos los nacidos en Irlanda que abandonaran Inglaterra. Los hombres del Ulster que estaban en Dublín fueron enviados en barco a Virginia como esclavos, como se hizo con los rebeldes de Wexford en 1620. Los gitanos, un pueblo nómada que había llevado las danzas Morris* a Inglaterra, daban ejemplo de un modo de vida sin propiedad de tierras y sin amo. En virtud de una ley de la reina Mary, cualquier gitano que permaneciera en Inglaterra durante más de un mes podía ser ahorcado; una ley de la reina Isabel I extendía el alcance de la pena capital incluyendo a aquellos que «para algún discurso o comportamiento simulado» se disfra-

* Danzas tradicionales inglesas realizadas al aire libre en las que se representa una leyenda o una actividad (leyenda de Robin Hood, rituales relacionados con la recolección de la cosecha, etc.). Suelen interpretarlas grupos de hombres que visten camisas y pantalones blancos, llevan sombreros con flores y brazaletes o ligas con cascabeles o campanillas y mueven bastones o pañuelos al tiempo que bailan. (*N. de la t.*)

zaran de gitanos. En 1628 ocho hombres fueron ahorcados por transgredir estas leyes y se deportó a Virginia a sus compañeras. En 1636 se detuvo a otro grupo de gitanos: los hombres fueron ahorcados y se ahogó a las mujeres en Haddington. También los africanos llamaron la atención de la reina Isabel I, que en 1596 envió una carta abierta al alcalde de Londres y a los alcaldes y gobernadores de otras localidades: «Habiendo sabido Su Majestad que varios individuos de piel oscura han sido traídos recientemente a este reino y habiendo ya aquí demasiadas personas de este tipo ... el deseo de Su Majestad es por consiguiente que este tipo de personas sean expulsadas del país». Aquel mismo año la reina contrató a un traficante de esclavos alemán para que se llevara de Inglaterra personas negras a cambio de prisioneros de guerra ingleses. En 1601 declaró sentirse «muy disgustada al saber del gran número de negros y personas de piel oscura que ... han entrado disimuladamente en este reino».

Otro componente del terror fueron los trabajos forzados en ultramar, una manera diferente de «irse al oeste». A través de la institución transatlántica llamada *indentured servitude* (o servidumbre temporal bajo contrato), los comerciantes y sus agentes «captadores» (es decir, secuestradores de niños y adultos) enviaron por barco a unos doscientos mil trabajadores (dos tercios de todos los que partieron de Inglaterra, Escocia e Irlanda) a las costas americanas en el siglo XVII. Algunos habían sido declarados culpables de crímenes y sentenciados a trabajos forzados, otros fueron secuestrados o «captados», mientras que los demás partieron por decisión propia —a veces una decisión desesperada—, ofreciendo varios años de trabajo a cambio de obtener más tarde tierras e independencia. Durante la primera mitad del siglo XVII, intermediarios del mercado de trabajo (contratistas) reunían a los pobres y desposeídos en las ciudades portuarias (sobre todo Londres y Bristol, aunque también, en menor medida, Liverpool, Dublín y Cork) y los enviaban inicialmente a Virginia, que es donde nacieron las prácticas y hábitos de la *indentured servitude*. Con el fin de atraer colonos y garantizar mano de obra para la naciente colonia, los inversores de la Virginia Company de Londres establecieron un convenio entre la empresa y los trabajadores. Las autoridades imperiales y locales de otras colonias, sobre todo las de Barbados, adaptaron la nueva institución a sus propias necesidades de mano de obra. Eric Williams ha destacado que la *indentured servitude* fue la «base histórica» sobre la cual se fundó la esclavitud americana.[33]

Como ha afirmado Scott Christianson, la existencia de diferentes tipos de prisiones —entre los que estaban la bodega de un barco, una escam-

pavía, un pontón, un centro de reclutamiento, un taller de imprenta, la «cocina del barco» (Londres), un barracón, un almacén, una fábrica (Costa de Oro), un baúl (Whydah), una jaula (Barbados) o la cárcel municipal (en casi todos los lugares)— era indispensable para los distintos tráficos de esclavos que se daban en el Atlántico, tanto si los prisioneros eran marineros, como si eran niños o criminales, independientemente de que procedieran de África o de Europa.[34] Thomas Verney explicaba en 1642 que muchos *servants* con contrato temporal procedían de los «correccionales y de las prisiones». Sir Josiah Child afirmaba que «la mayoría» de las mujeres contratadas para una servidumbre temporal «procedían de Bridewell, Turnball Street, y correccionales similares». Era una época en la que «se vaciaban las cárceles, se seducía a los jóvenes, se adiestraba a mujeres de mala vida». Según un folleto de 1632, las plantaciones a las que iban destinadas estas personas «no eran mejores que las cloacas, donde el Estado se deshacía de sus ciudadanos más ingobernables». Se decía de los contratados para la servidumbre temporal en Virginia que «no tienen alojamientos, no pueden llevar consigo certificados de su conformidad ni de sus capacidades, y están mejor fuera que dentro del reino», mientras que los de Maryland eran «en su mayoría la escoria de los individuos detenidos al azar como vagabundos y fugitivos escapados de sus amos ingleses, como corrompidos, vagos, holgazanes, derrochadores, presidiarios reincidentes y gente por el estilo». John Donne prometía en un sermón pronunciado en 1622 que la Virginia Company «barrerá vuestras calles y limpiará vuestras puertas de personas holgazanas, y de los hijos de éstas, y las pondrá a trabajar; y, verdaderamente, si todo el condado fuera un correccional como Bridewell, en el que se obligara a todas las personas holgazanas a trabajar, ésta sería una buena medida». Quería que América *funcionara* como una prisión, y para muchos así fue.[35]

Entre estos individuos, que eran muchos, había miles de niños, porque los leñadores y aguadores eran jóvenes. La Virginia Company llegó a acuerdos con la ciudad de Londres para llevar a cabo la deportación de varios cientos de niños pobres, de edades comprendidas entre los ocho y los dieciséis años, desde el correccional de Bridewell hasta Virginia. El ayuntamiento de Londres aprobó la petición, autorizó a la policía a capturar y reunir a los niños y envió en un barco a los primeros jóvenes trabajadores a principios de la primavera de 1619. Cuando se formuló una segunda petición, el ayuntamiento volvió a estar de acuerdo, pero los niños tenían otra idea, por lo que organizaron una rebelión en Bridewell y declararon «no estar dispuestos a ir a Virginia».[36] Parece ser que su

resistencia llamó la atención y pronto se descubrió que la ciudad carecía de autoridad para deportar a los niños en contra de su voluntad. El Consejo Privado, del que Francis Bacon era entonces miembro, tomó parte en la refriega, garantizando la autoridad y la coerción necesarias para meter en prisión a cualquier niño que continuara resistiéndose. De los varios cientos de niños que embarcaron hacia Virginia en aquella época, se registraron los nombres de unos 165. En 1625 sólo doce de ellos seguían con vida; los 153 restantes (el 93 por 100) habían muerto. Hay pocas razones para suponer que se diera una situación diferente para los mil cuatrocientos o mil quinientos restantes, de los que se decía que iban camino de Virginia en 1627, o para los cuatrocientos niños irlandeses que fueron robados «de sus propias cunas» en 1653 y enviados a Nueva Inglaterra y a Virginia.[37]

La experiencia de los contratos temporales de servidumbre nos ha llegado gracias a dos informes de primera mano, escritos por James Revel y una mujer anónima que se llamaba a sí misma «muchacha atrapada». Tras ser declarado culpable de robo y sentenciado a la horca, Revel entró en el territorio de los muertos vivientes cuando su pena de muerte fue conmutada por catorce años de trabajos en Virginia. Cuando llegó allí, después de mediados de siglo, su contrato fue adquirido por el propietario de una plantación, se le dio una «ropa hecha con sacos de lúpulo con la cual incluso tenía que dormir» y lo pusieron a trabajar en la plantación junto con diez esclavos europeos y dieciocho africanos. Recalcando lo horrible de su sentencia, dijo que «habría preferido morir antes que ir» a América. Por su parte, la mujer contratada en servidumbre temporal fue «atrapada de una manera taimada» por un captador y enviada asimismo a Virginia, donde padeció años de «penalidades, pesares e infortunios». Vestía harapos, dormía en un lecho de paja, sólo bebía agua y su comida era escasa, sin que le dieran nunca carne. Partió leña («El hacha y la azada / han forjado mi derrota») y acarreó agua («El agua de la fuente / la traigo sobre mi cabeza»), resistiéndose entretanto a los abusos de la que llamaba «mi señora». No había «descanso que yo pudiera tener, / mientras era aquí una esclava».[38]

En 1609 el autor de *Nova Britannia*, quien consideró el proyecto de colonización como algo que «superaba con mucho» las hazañas heroicas de Hércules, explicaba las conexiones existentes entre los desposeídos, el nuevo código penal y el surgimiento de un nuevo modo de producción: «Para ello son necesarias especialmente dos cosas: personas que formen la colonia y dinero ... Para lo primero, sin lugar a dudas, dado que en

nuestro país abundan las multitudes de personas ociosas que, al no tener medios para trabajar y así mitigar su miseria, son un hervidero de prácticas indecentes e indisciplinadas, si no buscamos algunas vías para que encuentren empleo en el extranjero, en breve tendremos que crear más prisiones y correccionales, dadas las malas condiciones en que viven estas personas». En 1617 la política de la clase gobernante consistió en embarcar a los expropiados para trasladarlos a mercados laborales creados en tierras lejanas, y el tráfico de esclavos, en sus diversas modalidades, creció con el fin de implantar y extender las medidas políticas. Así comenzó lo que posteriormente se llamaría travesía intermedia (*middle passage*). El terror contribuyó a que esto funcionara; de hecho, fue un mecanismo del mercado laboral para los leñadores y aguadores. Se habían convertido en unos desarraigados. Ésta fue la tercera discapacidad que producía el terror.[39]

EL ESPECTRO DE HÉRCULES

Si algunos utilizaron el concepto bíblico de «leñadores y aguadores» para dar forma a lo que no la tenía, otros consideraron la clase amorfa como una hidra policéfala y conjuraron a Hércules para aterrorizar y destruir a la bestia, especialmente durante el período de circunstancias revolucionarias de la década de 1640, cuando esa clase incipiente comenzó a encontrar nuevos medios para organizarse a sí misma. Paradójicamente los peores lugares en cuanto a terror y opresión ofrecían oportunidades para la colaboración. Por ejemplo, la prisión, al igual que un naufragio, reducía a las personas en cierto modo a un mismo nivel, en el que el protestante radical, el pícaro recalcitrante, el artesano inflexible, el católico que no se doblegaba ante la Iglesia de Inglaterra, el salvaje irlandés, el defensor de la propiedad comunal y el carterista coincidían más o menos en los mismos términos. En 1642 Lovelace, cuando estaba en la prisión de Gatehouse, en Westminster, escribió lo siguiente: «Unas paredes de piedra no hacen una prisión, ni unos barrotes de hierro una jaula». E. D. Pendry, un historiador que escribió sobre las prisiones de la época de Isabel I, afirma que la oleada de motines carcelarios que se produjeron durante la segunda década de siglo XVII no se debieron tanto al deterioro de las condiciones de vida como al encuentro entre herejes y ladrones, o presos políticos y presos comunes.[40] Martin Markall, director de Bridewell, puso de relieve la asociación de los delincuentes de tierra firme,

como los rebeldes irlandeses, los gitanos y los salteadores de caminos, con los del mar, como eran los marineros y los piratas. El inglés, el latín y el holandés eran las lenguas en las que se comunicaban los internos de las prisiones.[41] La prisión, al igual que el barco y el taller, organizaba a un gran número de personas para explotarlas, pero al mismo tiempo era incapaz de evitar que los prisioneros se organizarán en contra de *ella*. Los leñadores y los aguadores contribuyeron a la inauguración de la revolución inglesa. Volviendo ahora a Bacon y su teoría de la monstruosidad, podemos ver que su «guerra santa» fue en realidad una campaña de exterminio y genocidio. Para comprender sus recomendaciones asesinas de 1622 hemos de someter las siete cabezas de su hidra a la «luz satánica» de la historia-desde-abajo. Este «sabio» de la revolución científica dio voz original al grito de Conrad en el Congo en 1897: «Exterminad a todas las bestias».

El primer objetivo de la guerra santa era Calibán. Bacon lo llamó el indio occidental, una apelación que habría hecho alusión a cualquier nativo americano, ya fuera del Caribe o del norte, sur o centro de América, y en especial a cualquier grupo que se atreviera, como los caribeños, a resistirse frente a la invasión europea. Según Bacon, los pueblos nativos de las Américas estaban fuera de las leyes de Dios y de la naturaleza por su desnudez, su analfabetismo y porque ignoraban la equitación (pues «piensan que los caballos se comen el bocado de la brida y que las letras hablan»), además de tener la costumbre de «comer seres humanos». Los imperialistas habían utilizado durante mucho tiempo las acusaciones de canibalismo para justificar la expropiación (aunque, por supuesto, ellos mismos eran caníbales: muchas personas de las clases más altas tomaban «momia», un preparado hecho a partir de cadáveres humanos del que se suponía que era especialmente efectivo cuando se hacía con cadáveres de ahorcados o de libios).[42] Bacon afirmaba que «las personas disolutas y salvajes son como las bestias y los pájaros, que son *ferae naturae*, cuya propiedad va unida a la posesión y corresponde al ocupante». Escribió esto justo después del ataque de los powhatan a la colonia de Virginia en 1622, en el que murieron 347 colonos europeos (casi un cuarto de la población). En *An Advertisement Touching an Holy War*, Bacon dio a la Virginia Company y a otros colonizadores algo más definitivo que la venganza: una teoría del genocidio.

Una segunda categoría dentro de las personas que podrían ser exterminadas fue la de los cananeos, aquellos que habían perdido territorios frente a los israelitas —es decir, los desposeídos usuarios de terrenos

comunales. En esta categoría habría que incluir a los muchos miles de desposeídos de Inglaterra, a los salvajes irlandeses situados al margen de la sociedad y a los africanos. Bacon era partidario de conseguir trabajadores para las colonias —«pueblos trabajadores de todo tipo [que] trabajarán de la manera más continua posible sin pérdida de tiempo»— y esperaba conseguirlos mediante el cercado de terrenos, las guerras de desgaste en Irlanda (donde el plan era «quemar todos los campos de cereales y matar todo el ganado con el fin de provocar la hambruna», como deseaba Spenser) y el tráfico de esclavos.[43] Más tarde, William Petty calculó que alrededor de 504.000 irlandeses perecieron entre 1641 y 1652, «consumidos por la espada, las epidemias, el hambre, la penuria y el destierro». Thomas Morton vio en Massachusetts un nuevo Canaán inglés, y así tituló en 1637 su libro *New English Canaan, or New Canaan*, pero abogó por adquirir las tierras a través de un comercio cooperativo con los americanos nativos. Alabó sus comadronas, sus curanderos y las costumbres del país. Sus seguidores izaron el árbol de mayo y se unieron a la danza en corro, ganándose así las iras de los puritanos, cuya actitud con respecto a la sensualidad de la cultura popular era similar a la de Bacon. Este arquitecto del imperio quería cananeos —leñadores y aguadores sin fronteras— para las colonias; de hecho, ya había africanos trabajando en Virginia. Pero este tipo de gente no tenía lugar alguno en su sociedad ideal, como explicó Bacon en *Nueva Atlántida* (1627), donde se imaginaba una futura nación casta, la «virgen del mundo», y contraponía este sueño patriarcal con el «espíritu de fornicación» que estaba representado por una «pequeña Etiopía sucia y fea».[44]

Una tercera «multitud» de personas que merecían extinguirse era la de los piratas, «el enemigo común de la sociedad humana». Al seleccionar este enemigo, Bacon hacía referencia a los corsarios del norte de África, que, durante el reinado de Jacobo I, y después de igual manera, no sólo atacaban a los barcos ingleses (capturando casi quinientos barcos sólo entre 1609 y 1616), sino también las costas de Inglaterra e Irlanda en incursiones realizadas para conseguir esclavos. Los hombres que capturaban en los ataques a los barcos, una cifra que se elevó a veinte mil durante la década de 1620, ayudaron a extraer las rocas que se utilizaron para construir los puertos de Berbería. Algunos marinos del norte de Europa, incluidos ingleses e irlandeses, no fueron capturados, sino que desertaron y se unieron a los piratas argelinos —o «se volvían turcos», como ellos decían —aportando destreza, tecnología (por ejemplo, el «barco de ida y vuelta») y experiencia a la comunidad políglota de los piratas mediterrá-

neos. Entre estos renegados estuvieron Henry Chandler (llamado posteriormente Ramadan Raïs), un antiguo peón agrícola de Somerset; también Peter Easton, que estuvo al mando de cuarenta navíos en 1611, y John Ward, un «pobre mocoso, hijo de un pescador» y nacido en Faversham, Kent, que dirigió un motín en 1603, robó un barco, lo rebautizó con el nombre de *Little John*, y comenzó a dedicarse a la piratería. El padre Dan, que es el primer europeo que escribió una historia de los corsarios, dijo que el puerto pirata de Salé se convirtió así en «una república», una cultura en la que participaban herejes y radicales religiosos (los llamados *ranters*, u oradores ampulosos, y los sufíes). Bacon deseaba erradicar lo que llamaba «receptáculo y mansión» de los piratas en Argel.[45]

La cuarta clase que Bacon marcó para proceder a su destrucción era la de los ladrones que actuaban en tierra firme, desde los salteadores de caminos hasta los pequeños rateros, la misma gente a la que Hércules había matado cuando liberó a su propio país de la opresión. Su existencia está reflejada en los folletos de Thomas Dekker y Robert Greene. Dekker advertía: «Es un granuja fuerte y robusto ... con una cara que mira como un sarraceno ... Sus idas y venidas por el país son más terribles para las mujeres y los niños que los nombres de Raw-head y Bloody-bones, Robin Goodfellow* o cualquier otro espantajo». Es una temprana descripción de lo que desde entonces se ha llamado *lumpenproletariat*, *lazzaroni* o clases más bajas. En los glosarios de germanía o en los relatos de ladrones se nos presenta todo un repertorio de nombres para denominar a los vagabundos, y a todos aquellos que se negaban a trabajar por un salario: *Abraham-men, palliards, clapperdudgeons, whipjacks, dummerers, files, dunakers, cursitors, Roberds-men, swadlers, prigs, anglers, fraters, rufflers, bawdy-baskets, autem-morts, walking-morts, doxies* y *dells*. A la cabeza de todos ellos estaba el hombre honrado, sobre el cual Thomas Harman, el señor de Kentish, escribió: «Entre toda esta chusma de bribones, con sus niveles y jerarquías, algunos que eran sirvientes, artesanos o peones hacían sus timos en ambientes campesinos de labradores o ganaderos. Sin preocuparse jamás por ganarse el pan con el sudor de sus frentes y descartando realizar cualquier esfuerzo, estos timadores recorren la mayoría de los condados de este reino ejerciendo sus malas artes».[46]

El quinto grupo era el de los asesinos. Los reyes de la dinastía Estuardo vivían con un profundo temor a ser asesinados. En su calidad de fiscal

* Sinónimos de «ogro». (*N. de la t.*)

general, Bacon interrogó a Edmund Peacham, un anciano sacerdote, porque en su casa se había encontrado un sermón en el que predecía una rebelión popular y la muerte del rey. Aunque no se descubrió conspiración alguna, Peacham fue «sometido a interrogatorios antes de ser torturado, mientras lo torturaban, entre sesiones de tortura y después de haber sido torturado».[47] John Webster escribió una obra de teatro sobre un general romano que no pagaba a sus tropas —una referencia obvia al favorito del rey, Buckingham, que fue asesinado en 1625 por un iracundo marinero al que no había pagado.[48] Un día este general, llamado Appius, es acosado por la multitud; al día siguiente está en prisión y encadenado:

> Ahora el mundo ha cambiado. ¡Que todas las maldiciones
> atrapen a la multitud, esa hidra policéfala,
> que sólo se asombra ante las innovaciones!
> Oh, ¿quién podría confiar en el pueblo?

Los tiranicidas que acabaron con los primeros Estuardo (Buckingham en 1625 y Carlos Estuardo en 1649) aluden al peligro de insurrección que ocasionan los cortesanos y los republicanos cuando luchan por el poder estatal, una situación sórdida que el propio Bacon conocía bien.[49]

El sexto grupo que debía ser eliminado era otro colectivo enemigo de Hércules: las amazonas, cuyo «gobierno público y privado, incluso la propia milicia, estaba por completo en manos de las mujeres». En la época de Bacon frecuentemente eran mujeres armadas las que capitaneaban los disturbios populares. La reina de los piratas irlandeses, Grace O'Malley, la que «fue ama de cría de todas las rebeliones durante cuarenta años» mandaba en un colectivo de seguidores heterogéneos perteneciente a distintos clanes y aterrorizó por todas partes a los comerciantes hasta su muerte acaecida en 1603. En 1607 una mujer llamada «capitán Dorothy» dirigió a treinta y siete mujeres que blandían cuchillos y arrojaban piedras contra los cercados de Kirkby Malzeard en el North Riding de Yorkshire. Bacon tuvo noticias de esta lucha, porque diez años más tarde, siendo presidente de la Cámara de los Lores, constató que la «Clubb Lawe» (Ley del Garrote) había llegado a imperar en el reino. También hubo mujeres armadas que fueron la vanguardia de las rebeliones motivadas por la escasez de alimentos, como en 1595 apoderándose de cereales en Wye, en 1605 con su marcha sobre los puertos de Medway para evitar la exportación de grano, y en 1608, cuando llegaron a abordar los barcos cargados de grano en Southampton para evitar que la carga de éstos fuera exportada.

Durante el Western Rising (1629-1631), hubo de nuevo mujeres que dirigieron las revueltas causadas por la necesidad de alimentos, esta vez en Berkshire y Essex. En 1626 la *Star Chamber* o tribunal británico de la Inquisición procedió contra algunas mujeres que habían amenazado con destruir los cercados de los bosques de Gillingham (Wiltshire).«Cierto número de mujeres ignorantes» echaron abajo los cercados en 1628. Entretanto, en Braydon Forest, los rebeldes varones que se disfrazaron de mujeres recibieron el apodo de «lady Skimington».[50]

El último grupo, y quizá el más peligroso, contra el cual se emprendió la guerra santa fue el de los anabaptistas, que en Münster, en el siglo XVI, sostuvieron que «todo es legal, no según ciertas leyes o normas, sino de acuerdo con los movimientos e instintos secretos y variables del espíritu; éste no es, de hecho, una nación, ni un pueblo, ni un señorío que Dios conozca».[51] ¡Aquí surgía el espectro del comunismo! Y Bacon deseaba «erradicarlo de la faz de la tierra». En 1615, como fiscal del Estado, Bacon había condenado a muerte a John Owen, cuyos escritos consideraba anabaptistas, favorables al «derrocamiento de magistrados» y a atar «a los reyes con cadenas y a sus nobles con grilletes de hierro». Uno de los enemigos de Bacon era Robert Browne, el abogado de las iglesias congregacionistas gobernadas desde la base por consenso mutuo —no desde arriba por los ancianos, por el rey o por la nación— y organizadas según los principios legales de debate, discusión, protesta y cuestionamiento. Browne había influido directamente en Stephan Hopkins, que había capitaneado la resistencia en las islas Bermudas en 1609. La teoría de Browne relativa a la organización autónoma tenía implicaciones revolucionarias y hacía de hecho un llamamiento a establecer pactos democráticos. Con anterioridad, Thomas Nashe había escrito sobre la represión ejercida contra los anabaptistas en las revueltas campesinas alemanas: «¿Qué más hay, en cuanto a esta tragedia, que pudiera decidiros a actuar? Responded rápidamente ... ¿El modo en que murió John Leyden? ¿Es eso? Murió como un perro, fue ahorcado y pagó la soga. Con respecto a sus compañeros, ¿os conmueven? Conmovieron a algunos hombres, porque a todos ellos los mataron y ninguno escapó, ni siquiera uno que pudiera contar la historia del arco iris».[52] En su actividad como torturador (en 1619 estiró el cuerpo de un maestro, Samuel Peacock, en el potro de tortura hasta hacerle perder el conocimiento) Bacon tal vez dio rienda suelta a una vanidad similar, en la creencia de que «la historia del arco iris» podría quedar erradicada. De este modo utilizó el mito de Hércules y la hidra para justificar una expansión e intensificación del terror de Estado.

Fue Thomas Edwards quien hizo que la teoría de Bacon relativa a la monstruosidad y el terror llegara hasta la mitad del siglo XVII. Edwards estudió las herejías surgidas en la Inglaterra revolucionaria y en 1646 publicó los tres volúmenes de *Gangraena: Catalogue and Discovery of many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectaries of this time.* Catalogó 176 herejías diferentes en el volumen I, 23 en el volumen II y 53 en el volumen III, es decir, en total 252. En pleno fervor justiciero habló de su combate contra el «monstruo de tres cuerpos *Gerión* y el *Cerbero* de tres cabezas» y «también [contra] esa *hidra*, lista para alzarse en el lugar que dejaran libre los anteriores». Al comienzo del volumen II decía: «mientras estaba yo escribiendo esta réplica, incluso antes de terminarla, surgieron nuevas cabezas de esa monstruosa hidra del sectarismo, que desplazaron de un golpe al Cerbero de tres cabezas». Las cabezas de la hidra de Bacon arremeten desde la obra de Edwards en forma de radicales religiosos, indígenas americanos, africanos, plebeyos desposeídos, marineros y mujeres.

Los «anabaptistas» que Bacon denunció se habían multiplicado durante la generación siguiente, plantearon un desafío revolucionario en las décadas de 1640 y 1650 y dieron trabajo a hombres como Edwards. Éste explicaba que algunos de estos herejes impulsaron el comunismo al proclamar «que todos los hombres tienen derecho a ser trabajadores de propiedades comunales» y que «toda la tierra es propiedad de los santos y debería haber una comunidad de bienes, y los santos deberían compartir las tierras y las propiedades de los nobles y los hombres ricos». Una creencia relacionada con esto era la idea milenaria de que Cristo reinaría de forma visible durante mil años, derribando a todos los opresores, mientras que los cristianos vivirían disfrutando de los placeres de este mundo (aunque, al parecer, nadie sabía en que momento comenzaba el cálculo de este milenio). Muchos anabaptistas eran también antinomistas y éstos creían que las «leyes morales no tenían validez alguna para los creyentes», que el Antiguo Testamento no era vinculante para los elegidos de Dios, y que la fe y la conciencia tenían prioridad sobre las buenas obras y la autoridad legalmente constituida. De hecho, algunos sostenían que «para un cristiano era ilegal ser magistrado», mientras que otros opinaban que el gobierno laico era en sí mismo una opresión. Abundaba el escepticismo con respecto a las reglas, las normas y los rituales, así como en lo relativo a revelaciones y visiones. Algunos radicales religiosos afirmaban que el «cuerpo de las personas corrientes era soberano en la Tierra».

Al igual que Bacon, Edwards adoptó una perspectiva internacional sobre este tema, observando que muchas de las herejías habían sido promovidas por personas «expulsadas de otros países». Condenó a los numerosos extremistas espirituales que surgieron en Nueva Inglaterra:

> Cuántos expulsados de *Nueva Inglaterra* por su antinomismo, anabaptismo, etc., han llegado y editan aquí libros sobre sus errores, y van predicando de un lado para otro libremente; así la pobre *Inglaterra* debe dar coba a estas personas que, como un vómito, han salido proyectadas de la boca de otras iglesias, y se ha convertido en la costa y el sumidero que absorbe la inmundicia de las herejías y los errores procedentes de todos los lugares; lo que se dijo del ejército de Aníbal, que era *colluvies omnium gentium*, puede decirse asimismo de nosotros con respecto a todo tipo de sectas y sectarios: *Anglia colluvies omnium errorum et sectarum.*

El núcleo del ejército de Aníbal era africano y, en realidad, el continente en el que se reunían los ingleses dedicados al tráfico de esclavos en la década de 1640 nunca estuvo lejos del pensamiento de Edwards. Éste consideraba que muchas de las herejías de la Inglaterra del siglo XVII no eran sino variaciones de las herejías norteafricanas del cristianismo primitivo, como la de los donatistas.[53] Edwards escribió: «El error, si se le ofrece un camino, no conoce límites, no tiene fondo, nadie puede decir hasta dónde llegaría *Inglaterra*, pero, al igual que *África*, estaría generando monstruos todos los días».

Cuando Edwards se puso en marcha para mostrar su particular desprecio a aquellos monstruos que él describió como «hombres peludos, toscos, salvajes y sanguinarios», Calibán reapareció en la Inglaterra revolucionaria, como lo hizo en la América nativa de una forma más general. En gran medida con el mismo espíritu, el director de un noticiario inglés informó en abril de 1649 sobre las declaraciones de dos «indios salvajes» en la corte francesa:

> [Uno de los indios] observó dos cosas ante las cuales se quedó perplejo. En primer lugar, que una gran cantidad de hombres valientes que parecían tener un espíritu fuerte y generoso debían permanecer todos ellos con la cabeza descubierta y someterse a la voluntad y el capricho de un niño [Luis XIV]. En segundo lugar, que en la ciudad algunos vestían atavíos muy ricos y costosos, mientras otros eran tan extremadamente pobres que estaban a punto de morir de inanición; añadió que los consideraba a todos igualados en la balanza de la naturaleza y que ninguno debía ser elevado por encima de otro.



Portada de *Heresiography,* de Ephraim Pagitt, 1654.
Con autorización de la Biblioteca Houghton, Universidad de Harvard.

El director del noticiario denunciaba que estos nativos eran «dos niveladores paganos».[54] En las Américas, el temor a los ataques de los indios y a las rebeliones de los esclavos iba de la mano con el temor al «familismo [la doctrina de la secta del siglo XVI llamada la Familia del Amor], al anabaptismo o al antinomismo», y la hidra policéfala resumía esta amenaza en una poderosa figura retórica.[55] Edwards dijo en sus escritos que Juan Calvino, que atacaba la herejía papista así como las herejías de los

libertinos y los anabaptistas, era un «Hércules cristiano, vencedor sobre tantos monstruos».

Las amazonas de Bacon también resucitaban en la lista de Edwards, encuadradas en la herejía «según la cual es lícito que las mujeres prediquen y que plantea: ¿por qué no deberían hacerlo, si tienen los mismos dones que los hombres?». Igualmente amenazantes eran las mujeres que consideraban ilícito «escuchar la predicación de cualquier hombre, ya fuera de forma pública o privada». Los plebeyos desposeídos y los vagabundos eran probablemente los que mejor expresaban la herejía del «jubileo», según la cual Cristo vino al mundo para predicar la liberación de los cautivos (los que están en una prisión) o la crítica a la pena capital: «Dios no ahorca primero y juzga después». Otros herejes se oponían totalmente a la estrategia de guerra que planteaba Bacon, ya fuera para la guerra santa o la que no era santa, insistiendo en que «es ilícito dar gracias por unas victorias conseguidas dejando que los hombres se maten entre sí»; resumiendo, «es ilícito tomar las armas o matar a un hombre». Más concretamente, un «ciudadano piadoso» le contó a Edwards que había oído a un «gran sectario perteneciente al ejército decir, refiriéndose a *Irlanda*, que él dudaba, y lo mismo muchos otros miembros del ejército, de que fuera lícito ir a luchar contra los *irlandeses*; y que el país les pertenecía a ellos, lo mismo que *Inglaterra* nos pertenece a nosotros».

En resumidas cuentas, Bacon enfocaba la figura de la hidra desde arriba, señalando cuáles eran los objetivos sobre los que había que actuar: los enjambres, las manadas y la chusma, que es como él llamaba a la multitud. Una generación más tarde, Edwards enfocó al monstruo desde abajo, de una manera reactiva, desde el lugar donde este monstruo formaba iglesias de la Alianza, regimientos politizados dentro del ejército, comunas rurales y populacho urbano. Los plebeyos que trabajaban en los terrenos comunales, los vagabundos, los soldados y los marineros, los sirvientes y los esclavos, los hombres y mujeres sin amo, los leñadores y los aguadores —todo aquel gran número de nuevos esclavos— llegaban de todas partes y seguían su viaje, predicando, interrumpiendo, soltando peroratas, vociferando y organizando a la gente. Edwards se preguntaba: «¿Cómo es posible que personas que han sido expulsadas de sus países a causa de sus errores, no sólo vivan aquí, sino formen iglesias y prediquen públicamente sus opiniones? ¡Qué multitudes tenemos, formadas por todo tipo de predicadores analfabetos e irreflexivos, incluso mujeres y muchachos! ¡Qué cantidad de reuniones de sectarios se celebran en este país, al menos once en una sola parroquia!». En 1640, al otro lado del océano, en las



El levantamiento de los aprendices y los marineros, Primero de Mayo, 1640. Thomason Tracts E116/49. Con autorización de la British Library.

Bermudas, una niña mulata de ocho años de edad llamada Sarah Layfield fue llevada a juicio acusada de haber pronunciado «palabras insensatas y peligrosas que concernían a la persona de Su Majestad el Rey».[56]

Durante el mes de diciembre de 1641, la multitud de Londres, o la chusma, se reunió protagonizando tumultos en Whitehall y en Westminster, prestando su apoyo a los radicales de la Cámara de los Comunes, cuyos puntos de vista sobre la libertad y las restricciones quedaron anotados en la *Grand Remonstrance*, que se imprimió aquel mismo mes. El rey los acusó de ser «una multitud de *brownistas*, anabaptistas y otros sectarios». Dos concejales del ayuntamiento de Londres fueron acusados de organizar el tumulto: se dijo de ellos que habían ido «de casa en casa, llevando luego las cabezas de la hidra a Westminster, poniendo en sus labios el grito "ni obispos, ni lores papistas"». La hidra, formada por marineros, obreros, aguadores, aprendices, es decir, las clases humildes y más bajas —o, por decirlo de otra manera, el proletariado urbano revolucionario— estaba emprendiendo acciones de un modo independiente.[57] El que fue durante cierto tiempo secretario de Francis Bacon, Thomas Hobbes, conoció estas nuevas formas de poder organizado cuando, por ejemplo,

los marineros y los aprendices utilizaron los instrumentos de la lucha callejera (un garrote, un mosquete, un remo, un tridente, una hoz) para asaltar y abrir las prisiones el 1 de mayo de 1640, y asimismo tomó nota de que el rey, utilizando el procedimiento habitual, es decir, el dinero, fue incapaz de controlarlos. He aquí la interpretación de la hidra que hizo Hobbes:

> B. Ustedes habrán leído que cuando Hércules luchaba contra la hidra, conseguía cortar alguna de las muchas cabezas de este monstruo, pero surgían dos cabezas más en el lugar de cada una; ahora, por fin, ha conseguido cortarlas todas.
>
> A. Se dice que esta historia es falsa. Porque Hércules, al principio, no cortó esas cabezas, sino que se libró de ellas pagando; después, cuando vio que eso no le beneficiaba, las cortó y obtuvo así la victoria.

El rey finalmente «no conseguiría la victoria», porque, según algunos, no empleó la cantidad suficiente de violencia y terror contra la hidra. Strafford recomendó que se ahorcara a algunos concejales que se negaban a prestar dinero al rey Carlos; en vez de esto, se ahorcó a dos jóvenes agitadores, después de torturar a uno de ellos en el potro, siendo ésta la última vez que se usó este instrumento de tortura en Inglaterra.[58] Después de la decapitación de Carlos I en Whitehall el 30 de enero de 1649, Anthony Ascham escribió *Of the Confusions and Revolutions in Government* (1649), recordando nada menos que la necesidad de un nuevo Hércules «para someter a los monstruos». Así quedó definido el papel que iban a desempeñar Oliver Cromwell y la burguesía revolucionaria. Su tarea consistiría en hacer que la hidra policéfala se convirtiera de nuevo en una multitud de leñadores y aguadores.

III. UNA «MORITA NEGRA» LLAMADA FRANCIS

> Ese día el fugitivo llegará a ti para comunicar la nueva
> a tus oídos. Aquel día se abrirá tu boca
> para hablar con el fugitivo; hablarás y no enmudecerás ya más.
>
> EZEQUIEL 24:26-27

> E incluso sobre los siervos y las siervas en aquellos días infundiré mi espíritu.
>
> JOEL 2:29

> ... Si la primera mujer que Dios creó era lo suficientemente fuerte como para
> volver el mundo del revés ella sola, todas éstas juntas
> deberían ser capaces de darle otra vez la vuelta y ponerlo del derecho.
>
> SOJOURNER TRUTH (1851)

La revolución inglesa estalló en 1640. Al principio, el conflicto parecía surgir entre los reinos de Escocia, Irlanda e Inglaterra, en una lucha por el dominio regional y la conformidad religiosa. Sin embargo, el Parlamento no tardó en hacer valer sus derechos y poderes contra el gobierno personal y absoluto de Carlos I, planteando el lema «No a los impuestos sin representación» y extendiendo el mandato de *habeas corpus* como un instrumento para la libertad individual frente al encarcelamiento arbitrario. Una guerra civil enfrentó al rey (*cavaliers* o monárquicos partidarios de Carlos I) con el Parlamento (*roundheads* o cabezas redondas). La creación del New Model Army (nuevo modelo de ejército) en 1645 dio como resultado una serie de victorias militares para el bando parlamentario. Los revolucionarios, que cosechaban cada vez más éxitos, desterraron la censura de la prensa, abolieron los tribunales represivos, tales como la *Star Chamber* o tribunal británico de la Inquisición (que Bacon había presidido en otros tiempos), y ejecutaron al rey Carlos I por decapitación en enero de 1649. A continuación abolieron la monarquía, disolvieron la Cámara de los Lores y declararon la república.

Oliver Cromwell y los puritanos militantes asumieron la dirección de las fuerzas revolucionarias. Los comerciantes del Atlántico, la pequeña

nobleza y los nuevos industriales que respaldaban a Cromwell se beneficiaron todos ellos en gran medida de los cambios económicos que promovió el Estado. Las Leyes de la Navegación protegían el comercio y la flota de los británicos; los cercados agrícolas privatizaron la propiedad; la legislación industrial dejó la producción libre de las restricciones paternalistas que impedían beneficios excesivos, y las reformas financieras aplicadas a la bolsa y a la deuda consolidada fomentaron el capitalismo especulativo. Los comerciantes ingleses dieron un paso decisivo hacia el tráfico de esclavos africanos cuando las plantaciones de azúcar, importadas de Brasil, se extendieron por todas las Indias Occidentales. Para hacer su revolución, Cromwell y sus aliados terratenientes tenían que contar con las voces radicales de la hidra policéfala —los niveladores y los cavadores, los soldados y los marineros, los agitadores urbanos y los plebeyos rurales—, que demostraron tener sus propios planes. Christopher Hill resumió la era revolucionaria diciendo que había sido «un gran vuelco, un cuestionamiento y una reevaluación de todo en Inglaterra»; H. N. Brailsford dijo sencillamente: «Lo que estaba en juego era la cuestión de la propiedad en Inglaterra».[1] Cromwell y los de su clase acabaron finalmente suprimiendo las ideas de los radicales, pero en cualquier caso éstas resultaron ser formativas, en su época y también más tarde.[2]

La mejor manera de ilustrar algunas de las ideas más revolucionarias de aquellos tiempos es la que nos ofrece un texto extraordinario en el que se habla de una mujer llamada Francis, una «morita negra», que, como miembro de una congregación religiosa radical existente en Bristol durante la década de 1640, ejerció el liderazgo, especialmente con respecto a las mujeres de dicha congregación. El texto fue escrito por un dirigente de la iglesia, Edward Terrill, lo cual significa que lo que vamos a contar no puede ser una sencilla historia sobre Francis; tiene que ser también necesariamente una historia sobre el narrador de la misma. Ella era negra; él era blanco. Ella era una mujer; él era un hombre. Francis era un miembro más dentro de la congregación; Edward Terrill era un dirigente de la iglesia. Ella era una sirvienta; el era un amo. En el fondo de estas características opuestas tan comunes había una antinomia fundamental: ella vivió y murió durante la revolución de la década de 1640, mientras que él llegó a la mayoría de edad durante esta década, pero su evolución alcanzó el punto culminante durante la contrarrevolución, después de la década de 1660. La historia de Francis y Terrill contribuye a poner de manifiesto cómo era la dinámica de la raza, la clase y el género en los tiempos de la revolución inglesa y a mostrar cómo se logró finalmente silenciar las voces radicales.[3] El resul-

tado de la revolución inglesa pudo haber sido totalmente distinto: se habría tenido la posibilidad de conservar las propiedades comunales; podrían haber triunfado otros valores que no fueran los de la sociedad de mercado y la producción de bienes; habría sido posible que el trabajo no se viera como la condición para la salvación humana; podría no haberse mantenido el patriarcado dentro de las familias, ni haberse devaluado el trabajo de la mujer; la tortura y el terror podrían haber desaparecido de la justicia y de su aplicación; podrían haber proliferado las asambleas populares, volviéndose abiertas; la solidaridad para la subsistencia de todos, y no la acumulación individual, podría haberse convertido en la base de la actividad económica, y podría haberse abolido la división entre amos y esclavos.

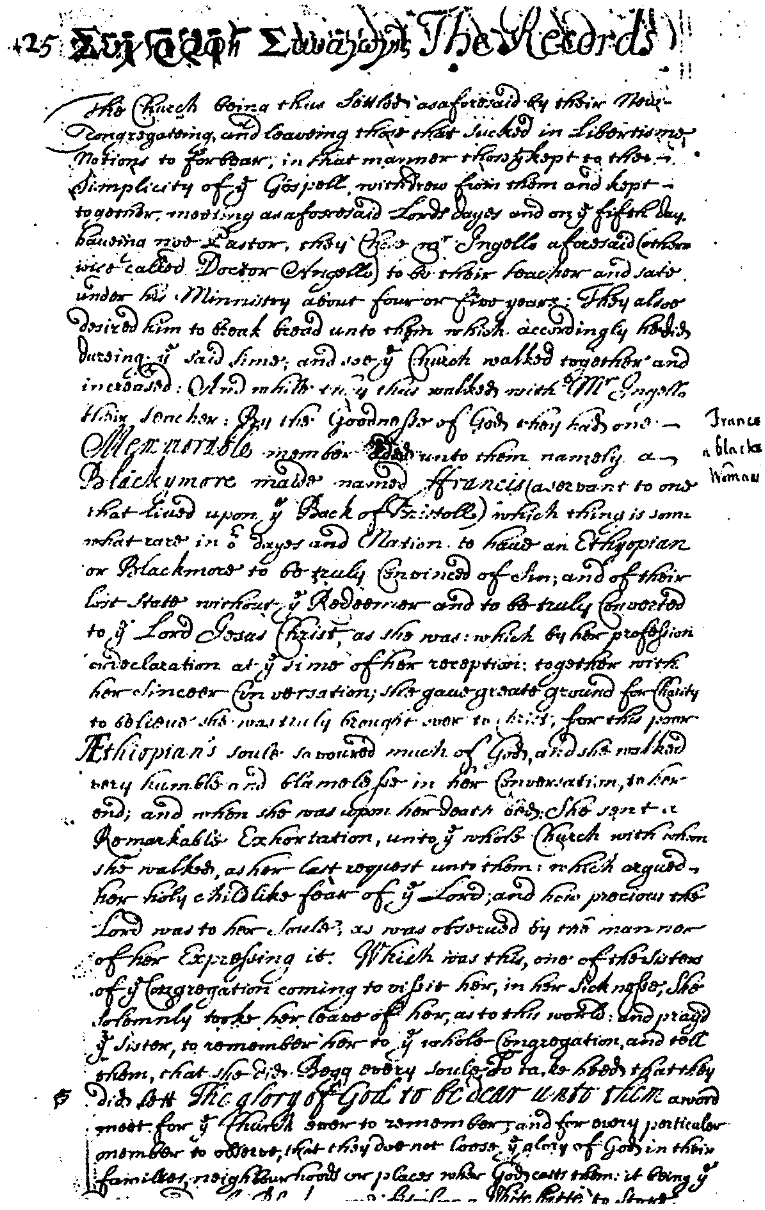
Edward Terrill era sólo un muchacho cuando se desencadenaron las guerras revolucionarias. Nacido en Almondsbury en 1634, se trasladó a Bristol en 1640 y comenzó a aprender el oficio de amanuense en 1645. Quedó «convencido» tras una experiencia religiosa en 1654 y fue bautizado por inmersión en 1658. Asociado con Thomas Ellis, un comerciante de azúcar que proporcionaba apoyo financiero a la iglesia de Broadmead, Terrill prosperó y pronto llegó a ser un dirigente de la iglesia. Entretanto, el rey, que a la sazón era Carlos II, volvió a ocupar el trono al restaurarse la monarquía en 1660, y posteriormente se inició un período de represión. Terrill y la iglesia baptista de Broadmead (así se llamó después de la Restauración) sufrieron bajo la Ley de las Corporaciones (1661), la Ley de Uniformidad (1662) y la Ley de Pruebas (1673), que exigían a todos los funcionarios municipales, a todos los ministros religiosos y a todos los funcionarios del gobierno que fueran miembros de la Iglesia de Inglaterra; sufrieron aún más bajo la Ley de Conventículos (1664), que prohibía el culto no conformista incluso en los domicilios particulares, y la Ley de las Cinco Millas (1665), que desterraba a los ministros no conformistas, obligándoles a vivir a un mínimo de cinco millas (más de ocho kilómetros) de cualquier ciudad o pueblo.[4]

Durante esta época de procesos y persecuciones Terrill optó sabiamente por comenzar a hacer anotaciones en el libro que se conoció después como el «borrador» y se publicó posteriormente como *The Records of a Church of Christ in Broadmead, Bristol, 1640-1687*, una recopilación de escritos realizados entre 1672 y 1678.[5] Se trata de un documento con partes heterogéneas en el que se incluye la historia oral que Terrill recogió durante una conversación con Dorothy Hazzard, la fundadora de la congregación a la que Terrill y Francis pertenecían; también contenía fragmentos seleccionados de otro manuscrito que actualmente no disponemos

porque se ha perdido; y, por último, contiene la versión histórica reescrita por el propio autor, que se vio urgido a reescribirla a causa de la represión que se ejerció durante la Restauración.[6] He aquí lo que Terrill tenía que decir sobre Francis:

> Por la bondad de Dios, un nuevo miembro **memorable** se había sumado a ellos, concretamente una **morita negra** llamada **Francis** (una sirvienta que vivía en el Back de Bristol), cosa que resulta en cierto modo rara en nuestros días y en nuestro país, a saber, que un etíope o un moro negro esté verdaderamente convencido de sus pecados y reconozca su estado de perdición sin el Redentor y se convierta a la fe de Nuestro Señor Jesucristo, como ella lo había hecho; la cual por su profesión de fe o su declaración en el momento de su acogida, junto con una conversación sincera, ofreció un sólido fundamento para que la caridad pudiera creer que estaba realmente entregada a Cristo, porque esta pobre alma de **etíope** disfrutaba grandemente de su fe en Dios, y se mostraba muy humilde e inocente en su conversación, cuando estaba cerca su final; y cuando estuvo en su lecho de muerte, envió una notable exhortación a toda la iglesia con la que había andado, como último ruego a todos ellos; con lo cual afirmaba su santo e infantil temor de Dios; y cuan valioso era el Señor para su alma; tal como se observó por su manera de expresarlo. En éstas, cuando una de las hermanas de la congregación acudió a visitarla en su enfermedad, se despidió solemnemente de ella, así como de este mundo: y rogó a la hermana que la recordara a toda la congregación y les dijera que rogaba a todas las almas para que pusieran todos los medios con el fin de hacer que **la gloria de Dios fuera algo muy apreciado por ellos**, un mensaje que la iglesia habría de recordar siempre; y que todo miembro en particular debería cumplir, para no dejar que se fuera la gloria de Dios de sus familias, de sus entornos o de los lugares a los que Dios les enviara: siendo éstas las palabras de una mujer negra en su lecho de muerte, adecuadas para que un corazón blanco las retuviera. Después de lo cual esta etíope entregó su espíritu a Jesús que la redimió y fue enterrada honorablemente, siendo llevada por los dirigentes y por los principales hermanos de la congregación (hombres devotos que la llevaron sobre sus hombros) a la tumba, donde deben descansar sus restos hasta la venida del Señor, que llevará a sus santos con él. En nuestros días podemos ver al respecto, experimentalmente, que las Escrituras reconocen, οὖχ ἔστ προσω πολήπτης ὁ Θεὸς. Ἀλλὰ ἐν παντὶ ἔθνει ... es decir, que «Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación...».* Hechos de los Apóstoles 10: 34:35.

* « ... el que le teme y obra justicia es grato para él». (*N. de la t.*)


125 The Records

The Church being thus settled as aforesaid by their not-
Congregating, and leaving those that sucked in Libertine
Notions to forbear, in that manner they kept to the
Simplicity of ye Gospell, withdrew from them and kept
together, meeting as aforesaid Lords dayes and on ye fifth day.
having noe Pastor, they chose mr Ingello aforesaid (other
wise called Doctor Angello) to be their teacher and sate
under his Ministry about four or five years. They also
desired him to break bread unto them which accordingly he did
during ye said time; and soe ye Church walked together and
increased: And while they thus walked with Mr Ingello
their teacher: By the Goodnesse of God they had one
Memorable member added unto them namely a
Blackymore maide named Francis (a servant to one
that lived upon ye Back of Bristoll) which thing is some
what rare in our dayes and Nation. to have an Ethyopian
or Blackmore to be truly Convinced of sin; and of their
lost state without ye Redeemer and to be truly Converted
to ye Lord Jesus Christ, as she was: which by her profession
and declaration at ye time of her reception: together with
her sincere Conversation; she gave greate ground for Charity
to believe she was truly brought over to Christ; for this poor
Æthiopian's soule savoured much of God, and she walked
very humble and blamelesse in her Conversation, to her
end; and when she was upon her death bed: She sent a
Remarkable Exhortation, unto ye whole Church with whom
she walked, as her last request unto them: which argued
her holy childlike fear of ye Lord; and how precious the
Lord was to her soule; as was observed by the manner
of her Expressing it. Which was this, one of the sisters
of ye Congregation coming to visit her, in her sicknesse; She
solemnly tooke her leave of her, as to this world: and prayd
ye sister, to remember her to ye whole Congregation, and tell
them, that she did Begg every soule to take heed that they
did lett The glory of God to be dear unto them and
most for ye Church ever to remember; and for every particular
member to observe, that they doe not loose ye glory of God in their
families, neighbourhoods or places where God casts them: it being ye
[illegible]

Francis a black Woman

Informe de Edward Terrill sobre «una criada morita y negra llamada Francis».
«The Records of a Church of Christ in Broadmead, Bristol, 1640-1687».
Iglesia de Broadmead, Bristol.

Esto es todo lo que Terrill escribió sobre Francis —aunque también se podría pensar que es un fragmento. La ausencia de más información significa que no podemos hablar sobre esta muchacha de un modo biográfico convencional. Como alternativa, tenemos la posibilidad de encuadrarla en el contexto de un conjunto de relaciones sociales, cuatro de las cuales destacan como formativas. Era una «sirvienta» en una época en la cual esta palabra sugería la idea de leñadora y aguadora, tanto por las tareas específicas correspondientes a la descripción de su empleo, como por la baja e indefensa posición social que le correspondía. Era una «morita negra», con todas las connotaciones sociales y religiosas que la mentalidad colonialista daba a esta expresión. Era miembro de una congregación asamblearia recientemente organizada por y para mujeres. Era una baptista devota de la libertad y otras ideas similares en un momento histórico que precedía a la formación de denominaciones discretas.

SIRVIENTA, «MORITA NEGRA», HERMANA EN UNA CONGREGACIÓN Y BAPTISTA

Como empleada, Francis formaba parte de lo que era probablemente la más amplia categoría ocupacional de la época. Los trabajadores agrícolas eran empleados, como lo eran los productores domésticos en los múltiples sectores de la artesanía y los trabajadores de las plantaciones en las colonias. Sin embargo, Francis pertenecía a un tipo particular de empleados: *era una criada*. Las labores de una criada podían ser cocinar, fregar, hacer la colada, ir a buscar combustible, acarrear agua, atender a los enfermos o confortar a los afligidos, dependiendo de si era doncella personal, pinche de cocina, doncella para la limpieza, chica para todo o fregona.[7] La familia patriarcal, que era el modelo del poder gremial y real, dependía de estos trabajos. Sin embargo, en el siglo XVII se produjo en este tipo de actividad una serie de cambios debidos al surgimiento del capitalismo. Los sirvientes fueron excluidos deliberadamente de algunas de las propuestas democráticas y en las ciudades su posición declinó a medida que el servicio se polarizaba y feminizaba cada vez más.[8] «La servidumbre es un estado de sometimiento, basado en parte en la maldición divina a causa del pecado, y en parte también en la constitución civil; es una condición miserable», según escribió un erudito de Cambridge llamado Paul Bayne en 1643, en un tratado de mil páginas sobre la justificación religiosa de dicha servidumbre. Su base era la obediencia: «Si le

digo a uno de ellos que vaya, va; si le digo que venga, viene; si le digo que haga esto, lo hace».[9] Este erudito afirmaba que no se podía esperar una obediencia perpetua, ya que al perder el empleo los sirvientes intentarían desafiar a sus amos y también les cortarían el cuello, si pudieran. Podríamos decir que Francis fue una proletaria: no poseía medios de producción y el pago por su trabajo era ambiguo. Se le pagaba anualmente y, si no, vivía de propinas y recompensas, o de los derechos que la costumbre le daba sobre los objetos de la casa, una práctica que Bayne denunció diciendo que era como «llevar palomas ajenas al palomar propio».

En contra de la opinión de la clase dirigente sobre la inferioridad de la servidumbre, entre los sirvientes surgió una boyante tradición espiritual —un destello de luz que el profesor Nell Painter capta en su descripción de las «santas mujeres invisibles ... que realizan las labores domésticas».[10]

Francis, al igual que otros sirvientes, era pobre y la congregación de Bristol lo entendió. De hecho, el texto de Terrill refleja indirectamente las discusiones que surgieron en la congregación acerca de la pobreza de la muchacha. La inseguridad económica de la década de 1640 hizo que la promesa de ayuda material por parte de las iglesias independientes resultara atractiva para los pobres, pero la supresión de los conventículos (sobre la base de que las reuniones protestantes eran heréticas e ilegales) durante la Restauración, en la época en que escribe Terrill, hizo que tales compromisos fueran difíciles de cumplir. Esto explicaría el énfasis que pone Terrill en la sinceridad o autenticidad religiosa de Francis, su insistencia en que la muchacha estaba verdaderamente entregada a Cristo y francamente arrepentida de sus pecados.

Terrill nos dice que Francis era sirvienta de alguien que vivía en el Back de Bristol. El Back era un lugar específico cercano al río Avon, a lo largo de la plataforma más ancha, en los muelles, donde anclaban los navíos de gran calado —incluidos los barcos negreros. Comparando los mapas de la ciudad entre 1568 y 1673 se observa un intenso desarrollo de la misma. El hecho de trabajar en el Back de Bristol situaba a Francis en la zona de contacto del comercio triangular y en medio del tráfico de novedades humanas entre los continentes. Los intercambios que tenían lugar en el Atlántico Norte —voces gaélicas, africanas, americanas, holandesas y de las Indias Occidentales— sonarían en sus oídos. Sus ojos escrutarían los mercados laborales en los que se contrataba a hombres, mujeres y niños; el alma de ella junto al espíritu de los demás. Bristol era por aquel entonces la tercera ciudad de Inglaterra (con doce mil habitan-

tes) y el segundo puerto. En la cima social se situaba una rica elite comercial y en las capas inferiores y en una pobreza extrema había una clase social formada por antiguos trabajadores de los bosques y otra constituida por tejedores venidos a menos. En 1640 los comerciantes establecidos pertenecientes a la Sociedad de Empresas Mercantiles se vieron desafiados por un grupo de comerciantes más jóvenes y agresivos que estaban profundamente implicados en el libre comercio a través del Atlántico. Los empresarios del mercado de trabajo habían conseguido que, a partir de 1623, el tráfico de personas llegara a convertirse en un negocio altamente rentable, utilizando el correccional de Bristol como centro de transbordo de trabajadores forzosos al Caribe. Peter Fryer dice que los «pequeños especuladores metían su morro en el pesebre al lado de los grandes comerciantes». Tras haber consolidado el comercio de la mano de obra como mercancía transatlántica, los comerciantes comenzaron a desplazar su actividad hacia el comercio de esclavos africanos. Esto resultó ser la principal fuente de riqueza de la ciudad a finales del siglo XVII, pero no está claro en absoluto si nos referimos a la década de 1640. Aunque el gobernador holandés de Fort Elmina informó sobre la existencia de diecinueve barcos ingleses que rondaban la costa de los esclavos entre 1645 y 1647, el dominio inglés en este comercio aún no estaba confirmado.

El problema inmediato que presenta el pasaje donde Terrill habla de Francis es que, aunque se refiere a ella diciendo que era un miembro memorable de la congregación, nos da pocos detalles por los que se pudiera recordarla. Entierra su voz en medio del párrafo, citando directamente menos de diez palabras. Como amanuense, Terrill era un maestro de la pluma, ya que ésta era su medio de expresión; sabía cuándo tenía que utilizar mayúsculas, cómo era la ortografía de las palabras, cuándo tenía que aumentar el tamaño de las letras para enfatizar lo que decía. En general estas habilidades podían llevar a ejercer la profesión de cronista, o a trabajar en la banca, y en Terrill es posible encontrar algunas de las características de estas profesiones. La caligrafía abría el camino para ser cronista de la iglesia, así como para beneficiarse del comercio con las Indias Occidentales. En este texto observamos cómo Terrill pone el énfasis en la etnicidad de Francis, mencionándola explícitamente seis veces e implícitamente dos veces más. En el margen da título al párrafo escribiendo «Francis, una mujer negra». Escribe incorrectamente *morita negra* y *etíope*, sugiriéndonos así que en el tema había algo que ponía nervioso al amanuense. Este pasaje contiene un misterio: ¿por qué esta ansiedad?

Otras personas negras habían vivido en Bristol antes que Francis. La primera que aparece registrada es Cattelena, que falleció en 1625. Pero las cifras fueron creciendo en la ciudad a medida que los traficantes de esclavos de Bristol fueron llevando un número cada vez mayor de africanos a Barbados, regresando luego con algunos de ellos a su puerto de origen. La «negritud» tenía connotaciones contradictorias en la época de Francis. La Biblia de Ginebra (1560) planteaba la siguiente pregunta: «¿Puede un etíope cambiar su piel?» (Jeremías 13:23) y comentaba que ha de levantarse el manto de la hipocresía, para así asociar la negritud con la sinceridad divina. Sexby, un nivelador que había traducido el *Agreement of the People* al francés, afirmó en los debates de Putney (donde, como veremos en el próximo capítulo, los soldados de tropa debatieron en 1647 sobre el futuro de Inglaterra) lo siguiente: «Hemos intentado lavar a un moro negro hasta dejarlo blanco, cosa que él no quiere ... creo que nos estamos dedicando a instaurar, al menos en parte, el poder de los reyes, que Dios destruirá».[11] Así Sexby asociaba la negritud con el republicanismo. En la época en que Terrill escribió, las diferencias en el color de la piel significaban algo diferente de la sinceridad o el republicanismo, pero si queremos comprender por qué esta cuestión provocaba ansiedad en aquellos tiempos, necesitamos saber mucho más.

Francis fue anabaptista y una hermana dentro de la congregación, en un grupo que se configuró en la década de 1630 en torno a Dorothy Hazzard, una costurera que reunió a un maestro de escuela, un guantero, un carpintero, un campesino, un carnicero, un herrero y un joven sacerdote para que participaran en el culto juntos.[12] Se reunieron con el fin de «rogar al Señor que destituyera a los prelados aristocráticos de la época y desterrara las supersticiones existentes al respecto». No consentían que se hiciese una reverencia al oír el nombre de Jesús; se negaban a arrodillarse durante la eucaristía y se oponían a que hubiera pinturas e imágenes idólatras.[13] Tampoco guardaban las fiestas: el día de Navidad Hazzard mantenía su tienda abierta y se sentaba allí a coser a plena luz del día.[14] Terrill comparó a Hazzard con figuras bíblicas tales como Priscila (una romana que arriesgó su vida por san Pablo), Ruth (una espigadora que, a cambio de su lealtad, formuló la siguiente petición: «¿Puedo pedirte como un favor que no me trates como a una de tus esclavas?») y Deborah (que autorizó la resistencia entre las aguadoras: «¡Oíd el sonido de los músicos que empiezan a tocar en los lugares donde las mujeres sacan el agua!» [Jueces 5:11]). Hazzard reunió junto a sí mujeres embarazadas que necesitaban ayuda, comerciantes y trabajadores, algunos de ellos en

camino hacia Nueva Inglaterra en busca de la sencillez y la igualdad de los primeros cristianos primitivos. Constituyeron una nueva alianza en 1640: «que nos permitía, con la fuerza y la ayuda del Señor, avanzar en el mundo y rendir culto a Dios con mayor pureza». Al llamar a Dorothy Hazzard «un macho cabrío al frente del rebaño» (Jeremías 50:8), Terrill reconocía el liderazgo femenino.[15]

Cuando estalló la guerra, Dorothy Hazzard era ya una figura prominente entre las doscientas mujeres y muchachas que defendieron la Frome Gate de Bristol frente al asalto del sobrino del rey, el príncipe Rupert, quien sin embargo tomó finalmente la estratégica ciudad portuaria y su arsenal real sólidamente fortificado. Entonces Hazzard y sus compañeros de viaje espirituales se echaron a los caminos. Al principio solicitaron el auxilio de una iglesia galesa dirigida por Walter Craddock; posteriormente marcharon hacia Londres, «hacia un Estado desierto, atravesando un mar Rojo de sangre generado por las guerras». La asamblea (que era como se llamaban a sí mismos) era independiente, estaba unida, era pura, era militante, pero no era (todavía) baptista. Ésta era la asamblea, o reunión, a la que se sumó Francis.

Corrían tiempos incendiarios. Craddock exclamaba: «El evangelio se extiende por las montañas entre Brecknockshire y Monmouthshire, como el fuego en la paja».[16] En 1644 John Milton escribió en *Areopagítica*:

> Mirad ahora esta vasta ciudad, una ciudad de refugio, la mansión de la libertad, abrazada y rodeada por su muralla. Los yunques y martillos que la industria de la guerra tenía allí trabajando para modelar los blindajes y los instrumentos de la justicia armada en defensa de la verdad asediada no eran más numerosos que las plumas y las cabezas que había, sentadas junto a sus lámparas de estudio, meditando, investigando, dando vueltas a nuevos conceptos e ideas con los que saludar, en homenaje y con lealtad, la reforma que se avecinaba; no eran sino lecturas ágiles, en las que se probaba todo, admitiendo la fuerza de la razón y el convencimiento.

Estas palabras expresaban las esperanzas revolucionarias, el espíritu ávido de indagar y la búsqueda militante de la verdad que esperaban a Francis y sus compañeros.

Entretanto el combate continuaba en Bristol. Las fuerzas parlamentarias, animadas por la victoria reciente de Naseby y mandadas por el coronel Thomas Rainborough, lanzaron en 1645 un contraataque contra el ejército del príncipe Rupert, haciendo que los soldados escalaran las murallas del fuerte de Prior's Hill entre un lluvia de disparos de balas esfé-

ricas y de botes de metralla. Cuando se vio que las escaleras eran demasiado cortas, los soldados de infantería se metieron por las troneras y vencieron en una batalla de dos horas frente a una ofensiva con picas. La victoria del coronel Rainborough contribuyó a que la ciudad se convirtiera en un baluarte de radicales religiosos que usurparon los púlpitos, predicaron en las calles e hicieron gala de un comportamiento implacablemente iconoclasta, consiguiendo insuflar energía revolucionaria al calvinismo militante y al antinomismo libertario.[17] El calvinismo era la doctrina de la disciplina puritana en el trabajo; el antinomismo libertario ofrecía una visión generosa de la libertad.

Entre 1644 y 1649, en pleno auge del antinomismo, los que más tarde se convertirían en baptistas «demostraron ser los mejores propagadores de las ideas religiosas radicales hasta el surgimiento de los cuáqueros en la década de 1650».[18] Estuvieron asociados directamente con las victorias revolucionarias del New Model Army y con la organización y el nacimiento de los niveladores. Durante su estancia en Londres, el pequeño grupo de Bristol dirigido por Hazzard se inflamó con la razón y la verdad de la «reforma de los planteamientos». Según afirmaba Terrill, después de volver a Bristol «las mentes de muchos de los miembros del grupo se llenaron de controversias, hasta tal punto que casi todas las reuniones estaban llenas de discusiones y debates: por lo tanto, se desarrollaban con gran confusión y poco orden. Algunos de ellos estaban en contra de los ritos, como si hubieran llegado a estar por encima de éstos, o alegaban que, si la Iglesia de Cristo se encontraba en su estado original, no tenían por qué usarlos, y así se tomaron la libertad de abstenerse de celebrarlos». Formaron una nueva alianza, «dejando que se abstuvieran de practicar los ritos aquellos que bebían de los conceptos libertarios».[19]

En sus reuniones «había libertad para que cada hermano o hermana planteara sus dudas, o su deseo de entender cualquier parte de las Escrituras». El resto de la congregación hablaba «de uno en uno y luego guardaban silencio, y hablaba otro, y después un tercero». En la historia del mundo éste fue un momento creativo, en el que la democracia se practicaba directamente; así fueron algunas de sus primeras reglas. En 1647, Laurence Clarkson escribía sobre esta época: «¿Quiénes son los opresores, sino los aristócratas y la pequeña nobleza? ¿Y quiénes son los oprimidos, sino el pequeño terrateniente, el granjero, el comerciante y el jornalero? Pensad en esto: ¿Cómo es que no habéis instado a los opresores a que os liberen de la opresión? ... vuestra esclavitud es su libertad, vuestra pobreza es su prosperidad; resumiendo, cuando los honráis a ellos,

deshonráis a la comunidad ... Quitadles la arrogancia a aquellos que se han vuelto arrogantes a costa de vosotros».[20] La asamblea de Broadmead contrató a Nathaniel Angello para que atendiera a sus miembros, pero pronto lo despidieron porque era demasiado aficionado a la música y los ropajes. Le sucedió Walter Craddock, el antinomista itinerante, que hizo un sermón sobre el texto «Todo es lícito» (I Corintios 10:23), afirmando que «ahora amanece el día después de una larga noche y la luz llega cada día más; y en el evangelio y en la nueva Jerusalén hay muchos privilegios que debemos gozar». Craddock acogió a los borrachos y a los adúlteros dándoles la bienvenida a sus reuniones; alentó «a los pescadores, a los pobres y a veces a las mujeres» para que predicaran ellos también.[21] En 1648, en un sermón sobre el texto «Id por el mundo entero y predicad la buena nueva a todas las criaturas» (Marcos 16:15), dijo: «No se nos envía para que consigamos llevar esclavos a los remos de las galeras». Creía que la gente más sencilla era la que solía entender mejor el evangelio. Escribió lo siguiente:

> He visto mujeres pobres en las montañas de Gales ... eran tan pobres que, cuando llegaban a una casa a pedir un poco de suero de leche, se veían obligadas a pedir que les prestaran un tarro o un cuenco para poder echarlo dentro. Por lo tanto, ... no podremos llevarnos a casa ni un grano de gracia, a menos que Dios nos dé recipientes espirituales. Como dijo aquella mujer, «No tienes cubo y el pozo es hondo» (Juan 4:11). Así Dios puede decir: «Quieres la gracia, pero ¿dónde está tu cubo?». Y el alma humilde dice: «Señor, no tengo ninguno. Tú debes darme el agua y además prestarme el cubo para que yo me la lleve a mi casa».[22]

Ésta es la exégesis del pobre por el pobre y para el pobre. En 1648, había unos ochocientos sacerdotes galeses itinerantes que se dedicaban a predicar; la Ley de Vagos y Maleantes se aprobó especialmente para actuar contra ellos.[23]

En el informe de Terrill, Francis encarna la carencia de todo poder que pudiera permitir a las almas vigorosas, pero secuestradas, de Bristol ser enviadas casi a cualquier lugar. Pide a una hermana de la congregación que transmita a toda la asamblea su mensaje de no «dejar que se vaya la gloria de Dios de sus familias, sus entornos o los lugares a los que Dios les envíe». Reconoce que un entorno o vecindario puede ser internacional, y una idea aplicable a los compañeros de a bordo, a la familia de las travesías oceánicas. Francis entiende la comunidad sin parentescos. Para ella el entorno es la congregación cuya existencia ella misma ha alimen-

tado por procedimientos profundos e inolvidables. Seguramente supo de la existencia de esclavos y de la lucha contra la esclavitud. El primero de mayo de 1638, por ejemplo, tuvo lugar en la isla de Providencia la primera rebelión de esclavos africanos que registra la historia de Inglaterra. Es probable que desde los muelles Francis llevara noticias del Atlántico a su congregación y contara allí las historias de hechos terroríficos que a ella le habían relatado: el tráfico de seres humanos en el castillo de Elmina, la rebelión de los *servants* en Barbados, la explotación en los ingenios de azúcar de Surinam (Guayana Holandesa), o la represión contra los antinomistas de Boston. No sabemos dónde vivió Francis antes de ir a Bristol. ¿Sería de Barbados, como la Tituba de Salem de la década de 1690? ¿Era de Surinam, donde Aphra Behn, el novelista y autor teatral, pasó su infancia en la misma época? ¿Había estado en Boston cuando se produjo la primera recusación legal contra el tráfico de esclavos africanos? La gloria de Dios no fue más que la última de sus exhortaciones; sería interesante conocer las demás.[24]

LA GLORIA Y QUIEN NO HACE ACEPCIÓN DE PERSONAS

El texto de Terrill termina con una cita en griego. La portada de *Records* está asimismo en griego, mientras que los encabezados de página alternan el griego y el hebreo. Llama la atención que Terrill utilizara el griego para un debate importante. Estos usos filológicos eran característicos del protestantismo. ¿Acaso la cita en griego enmascara una intención oscura? Francis, según afirma Terrill, es un ejemplo (él la llama un experimento) que confirma lo que dicen las Escrituras, en vez de ser lo contrario, es decir, una receptora de la ayuda espiritual de la Biblia. Mientras ella pone el énfasis en el espíritu, el lo pone en la letra. Terrill subvierte así, o incluso contradice, el mensaje de Francis. ¿Cuál es este mensaje? Y, ¿por qué lo subvierte Terrill? En el texto Francis aparece asociada con dos ideas bíblicas, una que es de ella misma («la gloria de Dios») y otra que parece ser de Terrill («Dios no hace acepción de personas»). ¿Qué significaba todo esto en medio de la guerra civil revolucionaria que tenía lugar en Inglaterra? ¿Por qué interesa recordarlo?

En las Escrituras se puede distinguir tres significados básicos de la palabra *gloria*. El primero, que aparece en Ezequiel e Isaías, es un significado externo, un sentido atmosférico, con figuras secundarias tales como los serafines y querubines que rodean al Yahveh numinoso. Detec-

tamos este significado en la arquitectura y la música del Estado mercantilista o barroco, desde el Whitehall diseñado al estilo de Palladio, hasta la gloriosa catedral de San Pablo construida por Wren —resplandor, belleza y majestuosidad expresados en piedra Portland. Ésta era la gloria del arzobispo Laud, una gloria que miraba hacia arriba, que descendía desde las alturas. Esto no era para Francis, pero había otros dos tipos de gloria. Uno de ellos emergía en tres episodios evangélicos fundamentales relativos a la vida de Jesús en los que la gloria descendía a la Tierra: el de los pastores que estaban velando cuando se produjo el nacimiento de Jesús; en la transfiguración (el «Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre con los ángeles de éste, y entonces retribuirá a cada uno según su proceder» [Mateo 16:27]), y durante los últimos días en Jerusalén, cuando Jesús describe el fin del mundo. La gloria era parte de la escatología, de las últimas cosas; también era una época de justicia. Otro significado de la palabra *gloria* surgió en el libro de San Juan y se desarrolló en las epístolas de san Pablo. Aquí la gloria y la glorificación se relacionaban con la promesa del final de la esclavitud (Romanos 8:115-17) y con una gloria interior que descendería a la Tierra y entraría en el espíritu de los hijos de Dios. Estaba dentro: «Porque el Dios que dijo: "De entre la sombra brillará la luz", es el que brilló en vuestros corazones para iluminar el conocimiento de la gloria de Dios» (II Corintios 4:6). La gloria se democratizó; llegó a estar al alcance de todos.

Francis habría estado de acuerdo con el cavador Gerard Winstanley cuando escribió lo siguiente: «La gloria del Estado de Israel es ésta: no hay mendigos entre ellos». Y explicaba: «Toda la gloria que seáis capaces de ver con vuestros propios ojos o de oír con vuestros oídos no es más que la cuarta parte de ese poder glorioso que está establecido dentro de la persona, ya que la gloria del Padre no está con ella».[25] Lodovick Muggleton decía vehemente en 1658: «No debéis imaginar que el reino de la gloria se encuentre en un estado global, como sucede con este mundo ... El mundo que ha de venir es un reino sin fronteras, que está totalmente abierto».[26] En la década de 1640 la gloria estaba asociada con la destrucción de Babilonia y la construcción de Zion, la nueva Jerusalén. Los actores históricos, los destructores y constructores, eran considerados a menudo como «los más pobres y humildes», los leñadores y aguadores. La gloria significaba el presente trascendental; no una espera pasiva de un futuro en el cielo, sino acciones que pueden emprender los desposeídos con el fin de crear el cielo aquí en la Tierra. La gloria aparece a través de la expresión devota que media entre el texto sagrado y la experiencia sub-

jetiva. Esta expresión podía sonar quejumbrosa, rugiente, chillona o como gritos de dolor, pero tenía el poder de transformar a las personas.[27] Por consiguiente, alarmaba a las autoridades, como explicaba Thomas Hobbes: «La gloria, o la glorificación interna, o el triunfo de la mente, es la pasión que surge de la imaginación o concepción de nuestro propio poder por encima del poder de aquel que discute con nosotros». La ostentación en las palabras y la insolencia en la acción fueron sus signos característicos. El discurso de la gloria en las humildes asambleas de la década de 1640 fue sinónimo de audacia y originalidad.[28] Exultar con la gloria simbolizaba una acción histórica.

Estas ideas aparecieron en un importante sermón pronunciado y publicado por Hanserd Knollys, «A Glimpse of Sion's Glory» (1641), que versaba sobre las palabras del Apocalipsis «Y oí como la voz de una gran multitud, y como la voz de muchas corrientes de agua, y como la voz de poderosos truenos, diciendo: "Aleluya, porque el Señor, nuestro Dios omnipotente, ha comenzado a reinar"». Babilonia cae y la gloria surge. «Habrá gran abundancia de profecías gloriosas que se harán realidad y promesas gloriosas que se cumplirán». Los «más pobres e insignificantes de todos» fueron llamados a la gloriosa acción revolucionaria: «Bendito aquel que estrelle a los pequeños de Babilonia contra las piedras».* Fueron similares las ideas expresadas después de las batallas de Marston Moor y Naseby, con las que terminó la primera guerra civil y que dieron la victoria al New Model Army de los puritanos y del Parlamento. Un baptista llamado Thomas Collier pronunció un sermón en el cuartel general del ejército, en Putney, el 29 de septiembre de 1647, sobre el texto de Isaías «Mirad cómo he creado nuevos cielos y una nueva Tierra». La gloria de Dios, según explicaba Collier, apareció en la Tierra cuando los santos construyeron una Nueva Jerusalén, donde el león y el cordero yacerían juntos. «La gloria de esta nueva creación ... consiste en la práctica de la rectitud, la justicia y la clemencia, sin acepción de personas. Hay que deshacer todo yugo».[29] La gloria está, según predicaba Collier, en la lucha contra la esclavitud.

Collier no fue el único que estableció un vínculo entre la gloria y la segunda idea asociada con Francis: la de que Dios no hace acepción de personas, o, según la traducción de Terrill, no es «respecter of faces» (aceptor de rostros). Esta frase era vieja (Nashe la había utilizado en 1594

* Salmos 136:9. (*N. de la t.*)

para indicar que los rebeldes de la revuelta campesina alemana eran tan pobres y tan humildes en su oficio como los doce apóstoles), pero no llegó a formar parte de la Biblia inglesa hasta que fue incorporada a la versión autorizada de 1611. Debemos preguntarnos qué hay que hacer para que las personas sean respetadas por su etnia, nación, raza, género y clase social. Carlos I declaró: «Porque los azares de la guerra son iguales [para todos] y el cañón no conoce diferencia alguna entre las personas».[30] En América, el capitán Underhill justificó la matanza de seiscientos o setecientos indios pequot —hombres, mujeres y niños— en Fort Mystic, Connecticut, en 1637, invocando a su Dios: «Él no hace acepción de personas».[31] En este caso la frase tiene unas connotaciones tanto marciales como igualitarias que hicieron que fuera utilizada ampliamente en la revolución. Es una frase de carácter nivelador. En los textos citados anteriormente, la nivelación corresponde a la muerte; por el contrario, es su relación con la justicia económica y social, o con la nivelación del estilo de vida, lo que es significativo para nosotros.

Los cavadores y los *ranters* asociaban la gloria con la nivelación del estilo de vida. Por citar el manifiesto de los cavadores, *The True Leveller's Standard Advanced* (1649), el objetivo deseado era

> que podamos trabajar en condiciones justas y establecer las bases para hacer de la Tierra un tesoro común para todos, tanto ricos como pobres. Que todo el que haya nacido en el campo pueda alimentarse cultivando la tierra, la madre que le dio la vida, según la razón que gobierna la creación, no cercando ninguna parcela dentro de un terreno particular, sino trabajando todos juntos como un solo hombre y alimentándose juntos como hijos de un mismo padre, miembros de una familia; no siendo ninguno el señor que domina a otro, sino respetándose mutuamente como iguales en la creación. De tal modo que nuestro Hacedor pueda ser *glorificado* por el trabajo de sus propias manos y que todo el mundo pueda ver que Él *no hace acepción de personas*, sino que ama de igual manera toda la creación y no odia sino a la serpiente, la cual es la codicia. [La cursiva es nuestra.]

Éste era un concepto fundamental para Winstanley; de hecho, era el «espíritu de toda la creación».[32] Los *ranters*, por su parte, publicaron un opúsculo titulado *A Justification of the Mad Crew* (1650), «un testimonio verdadero de aquella dulce e inenarrable alegría y aquella gloria eterna que moran en el interior y estallan hacia afuera». El opúsculo afirmaba que todo aquel que quiera conocer a Dios debe dejar que su gloria estalle hacia el exterior. La gloria tenía malas compañías «entre pícaros,

ladrones, proxenetas y personas despreciables de todo el mundo». Dado que no hace acepción de personas, Dios «derriba a los poderosos haciéndoles caer de su trono y entroniza a hombres de baja categoría». La negativa de Dios a hacer distinciones entre las personas constituía, por lo tanto, una especie de internacional de la gloria: «Él está en Inglaterra, en Francia y en Turquía» y, por consiguiente, «las personas de Inglaterra, Francia y Turquía [deben llegar a ser] un solo pueblo y un solo cuerpo, porque donde vive uno viven también los otros». Según la terminología geográfica del siglo XVII, la palabra «Turquía» significaba tanto la religión islámica como el continente africano. Una persona como Francis estaba incluida específicamente en este concepto. «Aquí está la gloria, pero se encuentra oculta para la mayoría de los hombres, se deja ver por algunos, atisbando a través de la celosía y mirando al otro lado del muro; para otros está a bordo, pero ¿qué es?» No hacía acepción de personas, sino que

> él contempla todas las cosas y las personas con la misma y en la misma pureza, con la misma y en la misma gloria, todas perfectas en él, completas en él, justas en él, hijas del placer en él: las ve danzando, yaciendo unas con otras, besándose puras y perfectas en él; ama a todas con un amor eterno, tanto al ladrón que va a galeras, como al juez que le condena, y al juez con un amor de y desde la eternidad, así como al ladrón.

Es significativo que Terrill renunciara al igualitarismo familiar de la versión autorizada de la Biblia, cuando al citar la expresión «acepción de personas» cambió la palabra *persons* (personas) por *faces* (rostros). Su traducción les distancia a él y a su iglesia de algunos significados revolucionarios que puede tener la frase. En este contexto *face* sugiere algo superficial, una máscara; y en este caso la máscara es la de una «mora negra». La traducción llama la atención sobre el color de la piel. Estas «palabras de una mujer negra en su lecho de muerte» eran «adecuadas para que un corazón blanco las retuviera», según lo veía Terrill, y además escribía en griego la cita de los Hechos de los Apóstoles 10:34. Sus lectores probablemente conocían el contexto bíblico. Este relato era importante para el desarrollo del cristianismo ya que menciona el primer bautismo de una persona no judía. Cornelius, un hombre temeroso de Dios, pero romano o gentil, fue enviado por una visión a visitar a san Pedro, ante el cual se postró. San Pedro le dio la bienvenida diciendo: «Verdaderamente percibo que Dios no hace acepción de personas». Así pues, Francis hace el papel de Cornelius y Terrill el de san Pedro. Esta analogía pone de

manifiesto la universalidad del cristianismo primitivo y de la revolución inglesa, así como la contribución de ambos a la doctrina de la solidaridad humana. James Nayler, refiriéndose a este decisivo suceso bíblico, preguntaba: «¿Tenía Cornelius suficiente luz en su interior antes de oír las palabras de san Pedro? Respuesta: Jesús vino al mundo para abrir los ojos a los ciegos, no para darles ojos». La elección de palabras que hace Terrill atenúa su significado; enseguida veremos por qué.[33]

La última parte del pasaje de Terrill relativo a Francis no se refiere tanto al propio testimonio de ésta como a la prueba que proporcionan otros, y en este caso dicha prueba es la importancia y la devoción de los hermanos dirigentes de la iglesia que la llevaron hasta la tumba. Las implicaciones revolucionarias del tema relativo a Francis nos ayudan a entender por qué Terrill sintió la necesidad de intercalar las palabras de esta mujer entre, por una parte, repetidas constataciones de la sinceridad de su exhortación profética y, por otra parte, el hecho de que los dirigentes, los hermanos y los devotos fueran los portadores de su féretro. Antepone a su informe sobre Francis una digresión de siete u ocho páginas sobre John Canne, lo cual resulta ser una interpolación asombrosa, porque éste llegó a Bristol en 1648, y no entre 1640 y 1641, como afirma Terrill. ¿Por qué hizo Terrill esta interpolación? Canne era un vástago de la oligarquía que gobernaba en Bristol, que tuvo gran influencia dentro del movimiento puritano (un pariente suyo consiguió el contrato para el transporte de prisioneros escoceses e irlandeses que se enviaba a las plantaciones a trabajar como esclavos).[34] Había sido líder de una iglesia independiente en Amsterdam entre 1630 y 1647, escribió importantes ensayos sobre el puritanismo inglés (su Biblia de 1647, llena de referencias cruzadas, se convirtió en un texto autorizado) y, tras su regreso a Inglaterra en 1649, se dedicó a lanzar ataques contra los niveladores y ejerció una influencia considerable sobre el Consejo de Estado. Terrill no podía haber elegido un puritano más sabio y respetado para destacar la respetabilidad del cisma baptista. Terrill presenta a Canne como un maestro fiable cuyos Doce Pasos hicieron posible que la congregación se separara bajo una disciplina férrea. El propio Terrill predicó un bautismo profundo por inmersión, no con una mera zambullida o salpicando unas cuantas gotas de agua. La cuestión, sin embargo, era evitar cualquier sospecha de estar relacionados con el anabaptismo de un siglo antes, el que había impulsado la revuelta campesina alemana, en la cual se había abolido tanto la propiedad privada como la familia patriarcal. No sólo pudo Canne demostrar que los anabaptistas alemanes habían emprendido «algunas acciones muy irregu-

lares», sino que adoptó también una postura de oposición a los niveladores. Así, cuando Terrill confunde las fechas del liderazgo de Canne, de tal modo que Broadmead parece haber sido una congregación baptista especial desde el principio, el propósito de este error no es meramente antedatar el origen de la denominación, sino también evitar el antinomismo, o «libertarismo», del período 1641-1649. La interpolación parece demostrar la respetabilidad disciplinada del cisma baptista, protegiendo así a esta iglesia durante las décadas de 1670 y 1680. Forma parte de la revisión de la historia que amortigua el impacto de la figura de Francis.

DE PROFETISAS A PROLETARIAS

Narrando la historia de Francis, y contándola del modo que lo hace, Terrill indica primero, y luego socava, el papel de la espiritualidad de la mujer dentro de la comunidad, dentro de la dirección de la iglesia y de sus doctrinas emergentes. Las mujeres de las congregaciones fueron extraordinariamente abiertas en la década de 1640, y Francis, «una de las hermanas de la congregación», estuvo entre ellas. Terrill reacciona con una afirmación de autoridad masculina, mandato masculino y doctrina tal como la enseñaban los sacerdotes varones, recalcando que Francis, después de su muerte, «fue enterrada honorablemente, siendo llevada por los dirigentes y por los principales hermanos de la congregación (*hombres* devotos que la llevaron sobre sus hombros) a la tumba» (las cursivas son nuestras). ¿Por qué era esto necesario?

Mary Cary, perteneciente a la secta milenarista llamada Quinta Monarquía, escribió en 1651: «Se acerca el tiempo en que no sólo los hombres sino también las mujeres profetizarán; no sólo los hombres de edad, sino también los jóvenes, no sólo los superiores, sino también los inferiores; no sólo los que tienen formación universitaria, sino también los que no la tienen, incluidos los sirvientes y las criadas». De todo santo, dice Cary, «se puede decir que es un profeta ... porque, cuando el Señor se ha revelado en su alma y le ha descubierto a ésta sus secretos ... el alma no puede elegir, sino que ha de revelarlos a otras almas». Phyllis Mack dice que, aún más que el «predicador obrero» masculino, la profetisa «representaba un tipo de autoridad que era inadecuada, incluso monstruosa, según los niveles convencionales, pero se ajustaba a una visión más radical de la igualdad entre los seres humanos, en la Tierra y en el cielo».[35] Entre las mujeres que profetizaron antes que Francis figuran la

«mujer de Ely», una sacerdotisa itinerante que fue a menudo denunciada por los cazadores de herejes durante la década de 1640, y la mujer pobre cuya profecía logró la conversión del joven soldado réprobo John Bunyan. Hay otras tres que merecen nuestra atención y de las que hablaremos más tarde: Sarah Wight, Dinah (una muchacha «mora no nacida en Inglaterra»), y la controversista antinomista de Massachusetts, Anne Hutchinson. El encuentro entre Sarah y Dinah marcó la relación entre el final de la esclavitud y la «nueva alianza», mientras que el caso de Anne Hutchinson pone de manifiesto cómo las profetisas de esta época podían ser tachadas de herejes, brujas o monstruos.

Cuando Dinah («la mora», que es como fue llamada más tarde) llegó a visitar a Sarah Wight en Londres a finales de mayo de 1647, «con aflicción tanto de cuerpo como de alma», Henry Jessey, el líder baptista de una congregación cismática de Southwark, estuvo presente en la habitación y registró el diálogo que ambas mujeres mantuvieron.[36] Sarah había estado ayunando durante dos meses y se encontraba en cama, presa de una gran agitación. Su compañera más cercana y quien la atendía como doncella era Hannah Guy, una baptista irlandesa de Traleigh, que era seguidora de Craddock. Al círculo de Sarah pertenecían también Richard Saltonstall, que en sus escritos dio testimonio de la primera protesta formal contra el tráfico de esclavos que tuvo lugar en la América anglófona, el futuro regicida Hugh Peter, que sería ensalzado por Richard Price en 1789 y condenado por Edmund Burke, y el *seeker* o buscador John Saltmarsh, capellán del ejército revolucionario, un «genio extraño, en parte poeta y en parte derviche alocado e inquieto», que abogaba por «la fraternidad humana».[37] Por lo tanto, fue un círculo donde coincidieron irlandeses, africanos, galeses, ingleses y americanos.

DONCELLA [DINAH]: A menudo siento la tentación de acabar con mi vida.
LA SEÑORA SARAH: ¿Por qué? ¿Cuál es la causa?
DONCELLA: A veces, es el hecho de no ser como los demás: no tengo el aspecto que tienen los otros.

Sarah continúa hablando sobre el poder de la redención cristiana y la igualdad de los creyentes, antes de enunciar el axioma antinomista: «Ésta es mi alianza, seré clemente con sus iniquidades; *y* os daré un nuevo corazón, pondré mi temor en vuestros corazones, escribiré allí mis leyes». Pero Dinah sigue teniendo dudas: «Él puede hacer esto para algunos pocos, pero no para mí». Y Sarah le replica: «Él no lo hace para una sola persona, ni para una sola nación, porque muchas naciones han de recibir

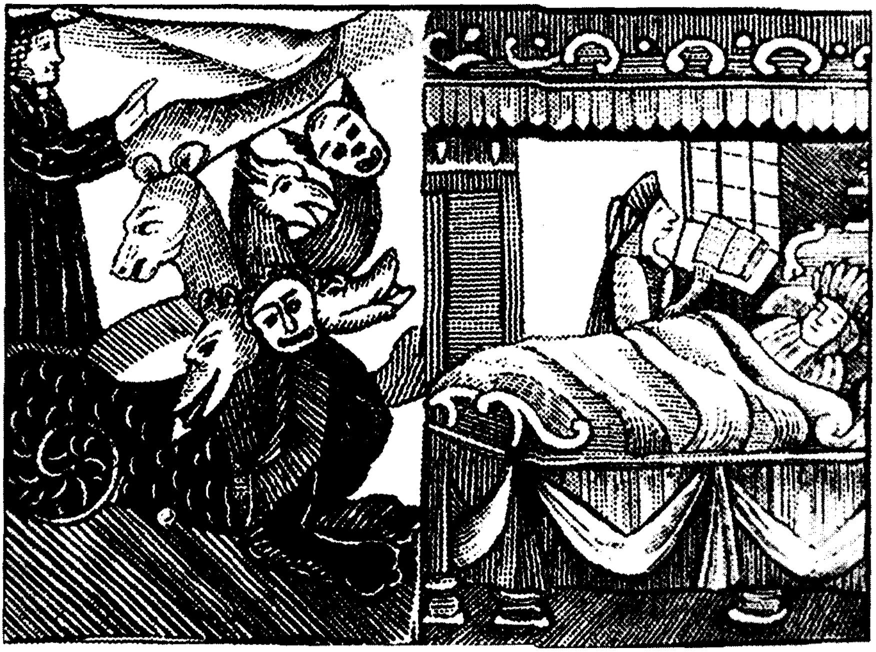
su bendición. Vino para dar su vida por la redención de muchos, para darse él mismo por la vida del mundo. Actúa sin pedir nada a cambio; entonces, ¿por qué te excluyes a ti misma?».

Sarah vio la liberación de la esclavitud interna y externa como procesos simultáneos; afirmó la unidad entre el Reino Interior y el Reino Exterior, el nuevo cielo y la nueva Tierra. John Saltmarsh escribió una introducción para la versión impresa de este diálogo extraordinario. Saltmarsh, que era de Yorkshire y paisano de Jessey, fue, como ya hemos dicho, capellán del ejército de Fairfax, cuyos triunfos habían puesto fin a la primera guerra civil. «No hay Iglesia», señaló en 1646, «ni hay ritos todavía». Explicó que los seres humanos estaban inmersos en una búsqueda, «pero han de comenzar como en los primeros tiempos, con dones y milagros».[38] También él se sentía confuso con respecto a la negritud, la etnicidad y la esclavitud. Saltmarsh escribió sobre Sarah, teniendo en cuenta la condición legal de esta mujer: «[Sarah] está en la esclavitud, en la negritud, en la oscuridad y en una tempestad». Al mismo tiempo, afirmaba que, a través de su condición de evangelizadora, «Dios daba a conocer su gloria en la *oscuridad*». En *Smoke in the Temple*, Saltmarsh alegaba que el reino de Dios no era un dominio de «cumplimiento, obediencia y sumisión, sino de consulta, de debate, de asesoramiento, de formulación de profecías, de voto, etc.».[39] Creía que Sarah Wight podía contribuir al cumplimiento de la «nueva alianza» de Dios; «los pobres, las clases bajas y los humildes» eran los instrumentos de esta alianza y escribió con expectativas revolucionarias: «ha de ser cada vez más lo que les sea revelado». La cuestión era si la abolición del tráfico de esclavos estaría incluida en la «reforma que está llegando», tal como Milton se expresaba en relación con el desarrollo del programa revolucionario.

Para contribuir a la construcción de la nueva era, Anne Hutchinson había navegado en 1634 hasta la bahía de Massachusetts, donde trabajó como comadrona, curandera y, al igual que Sarah Wight, como consejera espiritual. Profetizó y expresó sus ideas antinomistas en las reuniones que celebraba con mujeres, aguadoras como Francis y Dinah, y en la fuente pública de High Street. Jane Hawkins (que más tarde sería desterrada de la colonia por herejía) y Mary Dyer (que posteriormente sería ahorcada por sedición) se encontraban a diario en la fuente de High Street en Boston.[40] A partir de estos humildes comienzos surgieron unos conventículos cada vez más amplios en los que se discutían los sermones de los ministros puritanos ortodoxos, que comenzaron a considerar estas reuniones —y las de Hutchinson en particular— como afrentas a su propio poder.

En su opinión la reproducción de las ideas antinomistas estaba estrechamente ligada a una más amplia reproducción de la población de la bahía de Massachusetts. Los aliados que Hutchinson tenía en la milicia se opusieron también al nombramiento de un capellán del ejército, amenazando con negarse a ir a la guerra contra los pequot y debilitando el poder militar de la colonia.[41] La consiguiente controversia antinomista dio como resultado un desafío importante a la autoridad del gobernador John Winthrop y a los dirigentes puritanos de la bahía de Massachusetts.

Winthrop y los dirigentes puritanos nunca acusaron formalmente de brujería a Anne Hutchinson, pero todo este asunto, como ha señalado Carol Karlsen, vibró a través de indirectas e insinuaciones al margen de tales acusaciones.[42] Winthrop y otros consideraron que el descarrío sufrido por Hutchinson en 1638 era «extraño hasta llegar a lo asombroso»: esta mujer había traído al mundo «más o menos treinta monstruos de una sola vez; algunos de ellos de mayor tamaño, otros más pequeños, unos de una forma, otros de otra; pocos de ellos tenían alguna forma perfecta, ninguno de forma humana (hasta donde yo he podido saber)». Sobre Mary Dyer, por otra parte, se dijo que había dado a luz un niño que tenía «cuernos y orejas como una bestia, escamas en una piel áspera como la del pez llamado raya de clavos, patas y garras como un halcón». A algunos les parecía que esto era claramente la obra del diablo en una mujer típicamente crédula y vulnerable. Los patriarcas puritanos veían aquí el poder reproductor femenino como la peor de las pesadillas: monstruoso, amenazante, fuera de toda norma. Recordando la teoría de Bacon sobre los monstruos y con su propio concepto de Satán, que ocupaba una posición adelantada en sus mentes, la primera reacción de los puritanos fue un impulso homicida. La segunda fue tan sólo un poco menos extremada: Anne Hutchinson fue desterrada de la colonia a Rhode Island («isla de los errores»). Su derrota acabó con la oposición a la guerra contra los pequot y abrió el camino a la esclavitud. Muchos indios pequot supervivientes fueron tomados como esclavos y enviados por barco a la otra colonia puritana del Nuevo Mundo, la isla de Providencia; la carga que el barco llevó de regreso a Massachusetts era de esclavos africanos.[43] Escribiendo sobre la controversia antinomista, Edward Johnson decía: «no me extrañaba que surgieran tantos errores, dispuestos como las cabezas de la hidra: cuando una cabeza se corta surgen otras dos en el espacio que queda libre».[44] El capítulo de Cotton Mather sobre el mismo tema, publicado en su *Magnalia Christi Americana* (1702), se titulaba «Hydra decapita», «la hidra de diez cabezas».



Un «ave monstruosa» en forma de hidra policéfala. *The Miracle of Miracles* (sin fecha, pero probablemente de principios del siglo XVIII).

De hecho, fue en la época de Francis y las profetisas cuando Stephan Hopkins, con sus poderes oficiales como general inglés para la caza de brujas, dirigió una persecución terrorista contra las supuestas responsables de brujería. Durante el tiempo en que las autoridades aplicaron los decretos contra la brujería para perseguir a los radicales religiosos, aproximadamente mil mujeres perdieron la vida entre 1645 y 1647. A Hopkins, que era especialista en derecho y seguros marítimos, le preocupaba que las brujas interfirieran en el comercio marítimo maldiciendo los barcos; en esta cuestión fue asesorado por el astrólogo real Lilly. Le llegaron peticiones de información desde Nápoles y Barbados. Con el apoyo, no sólo del Parlamento, sino también de los «racionalistas» más destacados del momento (Hobbes, Boyle, Bodin, Harvey), este misógino se obsesionó por el diabólico sexo, que «pinchaba» los cuerpos femeninos para llevarlos al terreno del diablo. Su ayudante escribió que Satán había establecido un vínculo con sus brujas «para imitar a Cristo en muchas cosas, tales como sus asambleas, el *sabbat*, el bautismo y las alianzas», dando a en-

tender así que podría existir una conexión entre Satán y los movimientos religiosos radicales dirigidos por mujeres en la década de 1640.

Las profecías de las mujeres deben situarse en la crisis de la reproducción que se produjo a mediados del siglo XVII. Fue el período crucial de criminalización de las mujeres en Inglaterra y por toda Europa, cuando las persecuciones por infanticidio, aborto y brujería alcanzaron la máxima virulencia. Fue también el período en el que los hombres comenzaron a arrebatar el control de la reproducción a las mujeres (los hombres que actuaban como comadronas aparecieron en 1625 y el fórceps poco después); anteriormente el «parto y el período posterior habían sido una especie de ritual protagonizado y controlado de manera colectiva por las mujeres y del cual los hombres estaban normalmente excluidos». Desde que la clase gobernante había comenzado a reconocer su interés por aumentar la fecundidad, «la atención se centró en la "población" como categoría fundamental para el análisis económico y político».[45] El nacimiento simultáneo de la obstetricia y la demografía modernas fue la respuesta a esta crisis. Estas dos ciencias, al igual que las persecuciones contra la brujería, tenían como objetivo racionalizar la reproducción social en un contexto capitalista, es decir, la reproducción de la fuerza de trabajo.[46] Un tema recurrente en la imaginación de la clase dominante fue la relación entre la bruja inglesa y el «hombre negro» —un demonio o un diablillo. El terror no quedó limitado a una cámara de los horrores imaginaria; fue un aspecto real de la contrarrevolución.

Para 1650 «se había terminado ya la época de las profecías de mujeres independientes».[47] Pero no faltaron las quejas. Con motivo de su arresto en 1654, la profetisa Anna Trapnel escribía: «los jueces ... vinieron a sacarme de mi cama, y unos cuantos subieron las escaleras gritando "¡Una bruja, una bruja!"». Cuando las autoridades requirieron la ayuda de los vecinos de Anna para capturarla «uno de mis amigos les dijo que podían ir a buscar sus togas de seda para hacerlo, porque los pobres no lo harían». Durante mucho tiempo se había obligado a las mujeres a guardar silencio; las oportunidades que habían tenido a principios de la década anterior se habían acabado. La mujeres niveladoras habían formulado en 1649 la siguiente petición: «Considerando que tenemos la misma participación y el mismo interés que los hombres en el bien público, y que éste no puede abandonarse (como se está haciendo ahora), ni se puede hacer que seamos las mayores perdedoras y las más indefensas; y considerando que la pobreza, la miseria y el hambre, como un poderoso torrente, caen sobre nosotras ... y no podemos ver a nuestros hijos mirándonos expec-

tantes y pidiendo pan a gritos, y no tener con qué alimentarlos, preferimos morir antes de que llegue ese día».[48] En Bristol, Sarah Latchett denostaba contra el pastor Ewins en la congregación de Broadmead y fue enviada a prisión por sus esforzadas actividades, y la señora Prince, que interrumpió una reunión de la congregación canturreando, fue expulsada porque le acusaron de pertenecer a los *ranters*.

La quincuagésima segunda herejía descrita por Thomas Edwards ilustraba una contradicción fundamental de la época: «Ya que por nacimiento todos los hombres son iguales y asimismo han nacido para desear el decoro, el disfrute de derechos y la libertad; y, dado que Dios nos envía a este mundo a través de la mano de la naturaleza, y estando dotado cada uno de nosotros de libertad y decoro naturales innatos, también debe cada uno vivir disfrutando de manera igualitaria los derechos y privilegios con que nace». La libertad del «ciudadano inglés nacido libre» se basaba en el nacimiento, pero el parto estaba considerado como algo a la vez monstruoso, liminal y diabólico. Fue en esta época cuando el término *proletariat* entró en el vocabulario inglés; su entrada fue erudita en el sentido de que los expertos en lenguas clásicas lo tomaron prestado de la constitución de la Roma antigua. Su sentido peyorativo ha perdurado —referido a cualquier miembro de las clases más desfavorecidas, más humildes y más viles— pero su significado original tuvo una referencia más exacta, esto es, «sujetos que se han de multiplicar y engendrar descendencia» (1609), «destinados sólo a engendrar hijos» (1610) o, como James Harrington explicó en *Oceana* (1658), «tales que a causa de su pobreza no contribuían al bien público más que aportando hijos». Esto refleja, por consiguiente, la desvalorización del trabajo reproductor de las mujeres. El período de vigencia de esta palabra se sitúa dentro de la época de la quema de brujas. El nacimiento del capitalismo, basado de hecho en la mano de obra explotada y no pagada, requería pues un control que alcanzaba incluso a la reproducción humana.

QUIETISMO DE PALABRA Y OBRA

Por lo que respecta a los miembros masculinos del movimiento, la represión ejercida por la contrarrevolución descendió más lentamente, contribuyendo a este descenso las disputas entre los derrotados, cuyo creciente sectarismo ha de verse en el contexto de las maniobras para alcanzar el poder dentro del régimen de Cromwell y la competición por acumular

riquezas en las guerras que tuvieron lugar a causa del tráfico de esclavos. Previamente, Dennis Hollister (un tendero), Thomas Ewins (un sastre) y Robert Purnel (un tejedor de alfombras) habían pertenecido al grupo de dirigentes de la iglesia de Broadmead, los mismos que portaron el féretro de Francis a su tumba. Sin embargo, en el nuevo mundo surgido a partir de la república de Cromwell, con su proyecto de expansión hacia el oeste, su *guerre de course*, su guerra holandesa y su comercio africano, los devotos fieles se enzarzaban en riñas unos con otros. En este contexto, los que en otros tiempos fueron simplemente buscadores y *nocionistas* adquirieron unas denominaciones diferenciadas: baptistas y cuáqueros. No resulta difícil interpretar sus polémicas en los contextos apenas disimulados del antinomismo y del tráfico de esclavos. Mientras se procedía al transporte de prisioneros irlandeses en 1652, Purnel acusó a sus enemigos de «nocionismo» y «anabaptismo», lanzándoles la siguiente profecía: «Sufriréis inmediatamente una derrota total: os habéis unido, pero seréis dispersados; sí, os harán pedazos». Hollister añadió el *ranterismo* a la acusación de nocionismo, formulando la acusación, significativamente, de la siguiente manera: «Acudís a los asirios en busca de ayuda, y habéis ido a un lugar oscuro de la tierra de los egipcios, intentando recuperar un velo tras el cual podáis esconderos del rostro del cordero». Concluía diciendo: «Sois la bestia policéfala que adopta formas, sectas y opiniones diversas, bajo el nombre de papistas, ateos, independientes, anabaptistas, etc.» Bristol, el epicentro del movimiento que produjo baptistas y cuáqueros, se convirtió paradójicamente en el escenario de la actuación más terrorífica del quietismo represivo por parte de la contrarrevolución, porque fue allí donde aquel «antinomismo radical hizo un último y desesperado intento de expresarse antes de que el conservadurismo puritano lo hundiera hasta el fondo», o hasta desterrarlo a ultramar. «Algunos de los que siguen nuestro camino han gritado exclamando: “Hosanna, santo, santo, rey de Israel” ante James Nayler y otros», a los cuales se infligió el terror más odioso.[49]

En octubre de 1656 James Nayler atravesó cabalgando las puertas de Bristol, siendo guiado su caballo por tres mujeres: Martha Simmonds, Hannah Stranger y Dorcas Erbery. Caminaban penosamente, con las rodillas hundidas en el fango, cantaban salmos de alabanza y echaban flores en el camino. Nayler era un hombre de Yorkshire que en aquel momento llevaba a cabo con éxito su tarea de evangelizador, incluso mejor que George Fox, el fundador de los cuáqueros. Recorría el país clamando contra el despido de trabajadores; fue encerrado en prisión y compartió la



James Nayler, *Alte und neue Schwarm-Geister-Bruth, und Quäcker-Gruel,* parte 6 de *Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon* (1702).

paja del suelo con piratas. Su conciencia de clase estaba muy desarrollada. Nayler escribió: «Aunque os moféis de los que trabajan en el arado, yo soy uno de ellos, consciente de que es un empleo legal, mucho mejor que el contratista que no trabaja en absoluto, sino que vive del trabajo de otros hombres, tomando mediante la violencia lo que es producto del trabajo de otros; pero viendo que el arado es algo que reprochas, ¿por qué los diezmos, que son fruto del arado, no son para ti también algo reprochable?».[50] En 1653 explicó por qué no se quitaba el sombrero ni doblaba la rodilla: «Las Escrituras dicen que aquel que respeta a las personas comete pecado». Fue un potente predicador. Predicó el jubileo: el año del Señor, la libertad de los cautivos. También predicó la revolución, citando a Ezequiel: «¿No está el Señor derrocando, dando un vuelco a todo?».[51] Lanzó invectivas contra los opresores por apoderarse de las propiedades comunales, «tomando grandes propiedades en todo el mundo, construyendo un casa junto a otra, delimitando terrenos unos junto a otros, has-

ta que no haya espacio para los pobres. Y cuando hayáis conseguido con vuestros engaños reducirlos a la pobreza, entonces los despreciaréis y os elevaréis por encima de ellos y olvidaréis que todos estáis hechos con el mismo molde y de la misma sangre, y que todos debéis comparecer ante un juez, que no hace acepción de personas».[52] Se declaró contrario al tráfico de esclavos: «¿Dónde puede ir el inocente sin que encuentre una trampa tendida que le lleve al cautiverio y a la esclavitud, o a alguna de estas situaciones?».[53] Nayler proclamó: «Me siento solidario con aquellos que viven ocultándose en cuevas y en lugares desolados de la Tierra».

A las autoridades la entrada de Nayler en Bristol les pareció una imitación blasfema de la entrada de Jesús en Jerusalén. Un Parlamento asustado, deseoso de «enviar un mensaje político decisivo a los sectarios insubordinados», le juzgó por violar la Ley contra la Blasfemia, que de hecho se había promulgado pensando en actuar contra él. Respondió a las acusaciones sin quitarse el sombrero, lo cual desencadenó un largo debate sin precedentes sobre el mejor modo de castigarle. Salvó la vida por un estrecho margen en la votación, aunque George Downing afirmó solemnemente: «Somos los ejecutores de Dios y deberíamos ser sensibles a este honor». Nayler fue trasladado desde Newgate a la Black Boy Inn, cerca del Royal Exchange, donde comenzó su agonía. Sufrió 310 azotes atado a la parte trasera de un carro que cruzó Londres. En Tower Hill compareció ante el verdugo, que le marcó la frente y le abrió un agujero en la lengua mediante un hierro candente.[54]

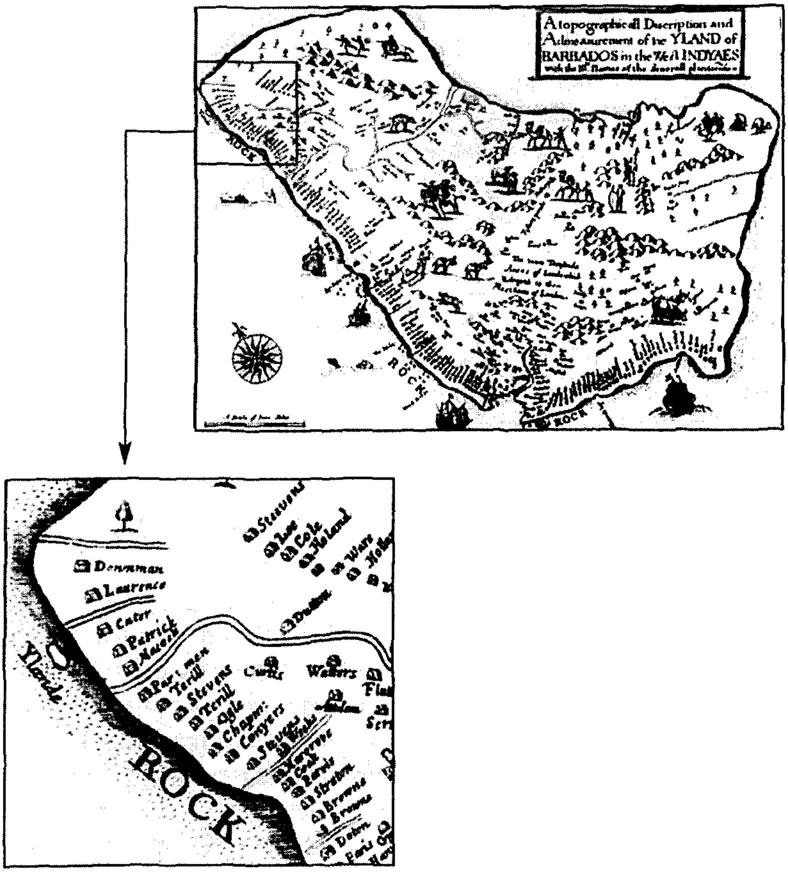
De esta manera, Nayler se vio reducido al silencio y se intentó que otros muchos oyeran el mensaje del terror. Miles de protestantes radicales fueron encerrados en prisiones; otros fueron enviados en barcos a ultramar. Los cuáqueros y los muggletonianos* reescribieron sus propias historias durante las décadas de 1660 y 1670, atenuando la radicalización de sus movimientos y acallando las voces de profetas y antinomistas.[55] Incluso Nathaniel Angello, el primer sacerdote que ejerció su ministerio en Broadmead, encontró la manera de promocionarse y se sumó al coro que se mofaba de Nayler, publicando un romance alegórico titulado *Bentivoglio and Urania*.[56] Nayler, un falso profeta, inducía una «furia entusiasta» y se le asociaba con conductas incendiarias, superstición, sexualidad y fraude. Durante años fue objeto de burlas malintencionadas. Por ejemplo, en *Letters from the Dead to the Living* (1702), de Tom Brown,

* Seguidores del «iluminado» inglés Lodowick Muggleton. (*N. de la t.*)

se le sitúa de manera imaginaria en el infierno, donde entre «negros jenízaros espirituales» y «negros inmortales» Lucifer lo viste con «un manto que tiene los colores del arco iris», el símbolo renacentista de los bufones en Inglaterra, llamado botarga. Nayler cena con gestos voraces en un banquete de escorpiones, iguanas de las Indias Occidentales, tollos pajarito y un leviatán. Esta ridiculización tan salvaje, como las teorías de la monstruosidad formuladas por Francis Bacon y Thomas Edwards, se debe leer al resplandor de una «luz satánica» con el fin de ver las numerosas cabezas de la hidra —los marineros, los payasos, los africanos y los sectarios obreros y radicales.

Entretanto, como empresarios de los «nuevos tiempos», algunos baptistas y cuáqueros comenzaron a prosperar, consiguiendo riquezas en ultramar, especialmente en Irlanda y en el Caribe. George Bishop, un cuáquero de Bristol que insinuó el tiranicidio en los debates de Putney de 1647, ofrecía en 1662 el consuelo de la otra vida para compensar los sufrimientos de ésta.[57] William Kiffin, que había sido aprendiz con el nivelador John Lilburne, llegando posteriormente a ser una figura destacada en los círculos baptistas ingleses, y que expulsó a Elizabeth Poole de la congregación por oponerse a la pena capital para el príncipe Carlos Estuardo, ofreció al rey recién restaurado en el trono un regalo de diez mil libras. El propio Edward Terrill había llegado a participar en muchos aspectos de la industria azucarera en Barbados, como amanuense para asuntos monetarios, agente comercial, almacenista, prestamista, refinador y plantador. Su hijo, William, dirigía una plantación familiar en Barbados, llamada Cabbage Tree Hall, y se casó con Rebeca, que heredaría otras dos plantaciones. En «A Topographical Description and Admeasurement of the Yland of Barbados in the West Indies with the M[aste]r Names of the Severall Plantacons», publicado en 1657, el nombre de Terrill aparece tres veces junto a unos pequeños símbolos que aluden a una plantación.[58] Sus descendientes formarían una de las más importantes familias de la elite de los hacendados de las plantaciones.[59]

Ahora podemos empezar a comprender la ansiedad represiva que encierra el texto de Terrill. En una época gloriosa su iglesia había formado parte de un movimiento contrario a la esclavitud, pero la historia de dicha época se escribió durante otra época diferente y perversa, después de que la esclavitud se hubiera convertido ya en la base de la prosperidad de esa misma iglesia. ¿Podían aquellos baptistas de Bristol ser al mismo tiempo cristianos devotos y avariciosos traficantes de esclavos? ¿Qué solución encontrarían para este problema? La respuesta se encuentra parcialmente



Mapa de Barbados con la plantaciones de Terrill detalladas.
Richard Ligon, *A True & Exact History of the Island of Barbados* (1657).
Biblioteca Beinecke de Libros Raros y Manuscritos, Universidad de Yale.

en la propia ansiedad de Terrill, porque era el racismo lo que comenzaría a dar una solución a las conciencias.[60] Vemos cómo crece y florece esta conciencia de raza en la persona de otro baptista radical: John Bunyan.

Nacido como hijo de un calderero, en un pueblo donde la agricultura se desarrollaba según el sistema de campo abierto, Bunyan fue un soldado revolucionario que en 1644 participó en el sitio de Leicester.[61] Fue un *ranter*, vociferante, blasfemo y, además, campanero, influido por las ideas de los *ranters*, los cavadores y los niveladores antes de ser convertido por una pobre mujer, lo cual le llevó a predicar, a entrar en la Iglesia bap-

tista, y a ser encerrado en la cárcel. Después de la revolución, Bunyan comenzó a sumirse en el recuerdo de un período que fue revolucionario, esperanzador y milenarista. En su alegoría más famosa, *Pilgrim's Progress*, su peregrino, llamado Christian, se encuentra con un «hombre de piel negra» que es un falso apóstol, «un hombre que adula a su prójimo [y] extiende una red ante sus pies». Muestra a todos un falso camino hacia la Ciudad Celestial. Después de este encuentro, Christian conversa con la Esperanza, la cual ha encontrado «desórdenes, rebeliones, alcohol, blasfemias, mentiras, impureza, violación de los preceptos dominicales y hasta lo impensable» en la feria de las vanidades. Posteriormente, Bunyan asocia lo africano con las actividades de los *ranters*, o de su propia juventud. En efecto, la Esperanza dice: «Toda nuestra justicia es como un montón de sucios harapos; nadie estará justificado por las obras de la ley». Este tipo de antinomismo sobrevivió dentro de los sectores disidentes en Inglaterra, pero aquí Bunyan culpa a la víctima: es verdad que las riquezas de la época (la feria de las vanidades) fueron acumuladas gracias al trabajo de esclavos que, cada vez en mayor número, eran africanos, pero no es cierto que los propios esclavos fueran responsables de la vanidad que Bunyan denuncia tan radicalmente. Esto es lo que Marcus Garvey pudo observar en su comentario sobre el *Pilgrim's Progress*.

Christiana, la esposa de Christian, conoce a otro hombre negro que simboliza «la persona vil» que nunca puede purificarse. Uno de los poemas para niños que escribió Bunyan enseña una teología racista en la cual Moisés, «un hombre bello y atractivo», contrasta con su esposa, «una etíope de piel morena». Bunyan escribió *The Holy War* (1682) en forma de alegoría, basada en sus experiencias como soldado durante la década de 1640. Comienza diciendo: «Existió una vez un diablo, un poderoso gigante, que lanzó un ataque contra esta famosa ciudad de Mansoul, para tomarla y convertirla en su propio lugar de residencia. Este gigante era el rey de los negros, y también era el príncipe más delirante que ha existido». Aquí Bunyan da la vuelta a la verdad histórica, pretendiendo que los africanos atacaron a la cristiandad europea, en vez de ser a la inversa. Ninguna propaganda podía decir una mentira mayor: lo blanco se convierte en negro y lo negro en blanco. Este es un ejemplo que permite sopesar el valor de la advertencia lanzada por el teólogo afroamericano James Cone: «Bajo el lenguaje europeo de libertad e igualdad existe la esclavitud y la muerte».[62]

LO BLANCO Y LO NEGRO DEL DEMONIO

En la época en que Francis recordaba todo lo que podía llamar la atención sobre la gloria de Dios, no estaba del todo claro que se iba a crear el capitalismo liberal; que las plantaciones de azúcar y el tráfico de esclavos en el Atlántico se convertirían en plataformas para el crecimiento económico; que la propiedad privada cercada se convertiría en el principio sobre el que luego se desarrollaría la tenencia de tierras; que la supremacía blanca llegaría a ser la teoría que justificase las diferencias étnicas, o incluso que la congregación de multitudes de personas con tantas ideas diferentes llegaría a convertirse en una Iglesia baptista. Estos movimientos no eran inevitables; todos ellos fueron objeto de controversia, y muchas de las ideas que Francis planteó quedaron derrotadas. Esto era la revolución y la contrarrevolución. Y, sin embargo, Francis y sus ideas han sobrevivido. El concepto revolucionario de gloria reapareció al cabo de más de siglo y medio, en otro momento de contrarrevolución, cuando Shelley escribió su himno a la libertad:

> Hombres de Inglaterra, herederos de gloria,
> héroes de una historia no escrita,
> niños de pecho de una madre poderosa,
> esperanzas de ella, y de otra.
>
> Alzaos como leones que despiertan del sopor
> en número invencible,
> sacudid vuestras cadenas, que caigan sobre la tierra como un rocío
> que durante el sueño hubiera caído sobre vosotros.
> Vosotros sois muchos, ellos son pocos.

Aquí la gloria tiene género y connotaciones nacionales que no aparecen en el fragmento que nos dejó Francis. No obstante, en referencia a Shelley e intentando comprender la tradición radical inglesa, Edward Thompson escribió en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963): «Es sobre todo en Bunyan donde encontramos el radicalismo durmiente que se mantuvo durante el siglo XVIII y rebrotó una y otra vez en el siglo XIX». La obra de Bunyan anteriormente citada, *Pilgrim's Progress*, aportó «la mayor parte de la reserva de ideas y actitudes que constituyeron la materia prima del movimiento desde 1790 [hasta] 1850». Esta obra, que fue escrita en la cárcel durante la represión de la década de 1660 y se ensañaba

con el rico ocioso, siendo a la vez reconfortante por la fe que transmitía, es hoy como ayer un testamento ameno e inspirado que habla de supervivencia y derrota. Como Bunyan dijo, refiriéndose a sí mismo:

> Cayó súbitamente en una alegoría
> relativa a su viaje y al camino hacia la gloria.

En una penitenciaría de Atlanta, Marcus Garvey escribió *Vanity Fair* (1926), tomando este título del *Pilgrim's Progress*, aunque no el subtítulo, *The Tragedy of White Man's Justice*. Garvey denunciaba el racismo, diciendo, una vez más, «Dios no hace acepción de personas». Fue un jamaicano, en realidad un panafricanista, quien redescubrió la tradición radical de un modo que omitía el racismo de Bunyan, pero conservaba plenamente su individualismo y su inspiración.[63]

«Ese día llegarán a ti unos fugitivos para comunicarte sus noticias de viva voz. Al momento recuperarás la capacidad de hablar, y hablarás con los fugitivos, y no enmudecerás ya más». (Ezequiel 24:26-27). Algo parecido a esto sucedió en Inglaterra entre 1645 y 1649. Se reunieron proletarios de orígenes diversos y comenzaron a ser conscientes de que juntos podían hacer más que por separado. Ésta es la dinámica que Francis contribuyó a poner en movimiento, y también Dinah, ciertamente, cuando ella y Sarah Wight descubrieron la posibilidad de liberar a los esclavos. Un antinomista de Boston, un labrador de Yorkshire, «un moro nacido fuera de Inglaterra» y unos predicadores obreros se reunieron y comenzaron a hablar. Por supuesto, estas conversaciones se habían ido desarrollando durante años; por ejemplo, cuando los presos políticos y comunes se amotinaron en las cárceles durante el reinado de Isabel I, y continuarían después de 1649, en la celda donde Nayler fue encarcelado en compañía de piratas, o en Newgate, donde los muggletonianos encontraron la protección de los salteadores de caminos («No, dije yo, no es propio de presos demandar a otros presos.»).[64] El opúsculo más importante que publicaron los cavadores se titulaba *A Light Shining in Buckinghamshire*. Hacía un llamamiento a favor de la igualdad de derechos, elecciones libres, la comunidad de bienes y una parte justa para cada persona. Su subtítulo indicaba que los cavadores tenían conciencia local y global, ya que la luz que habían encontrado en Buckinghamshire les indujo a escribir *A Discovery of The Main Grounds and Original Causes of all the Slavery in the World, but chiefly in England* (1649).

Nell Painter señaló que «En la santificación [las mujeres negras] han encontrado un poder que ha hecho posible la supervivencia y la acción

autónoma cuando todos los demás medios fracasan».[65] El hecho de que Terrill no omitiera una mención a Francis es una prueba de que esta mujer poseía un innegable poder espiritual. El modo en que se recordaría ese poder quedó determinado, en primer lugar, por la aparición de nuevas voces elocuentes que entre 1645 y 1649 se alzaron contra la esclavitud en el Atlántico, y, en segundo lugar, por el silenciamiento de dichas voces a manos de Cromwell y de la Restauración, que garantizaron el triunfo de los racistas partidarios de la esclavitud. Ahora bien, incluso los contrarios a la esclavitud, como Sarah Wight y John Saltmarsh, expresaron sus puntos de vista con imágenes racistas. Lo mismo se puede decir del autor anónimo de *Tyranipocrit Discovered* (1649), que denunciaba a los ricos, los poderosos y los terratenientes, lanzaba duras invectivas contra la pena capital, abogaba por el comunismo y denunciaba la esclavitud en todo el mundo.[66] Este autor desconocido buscaba a tientas una forma de comprender la complejidad del sistema de clases, intentando entender los momentos en que la fuerza y el consentimiento se ejercían simultáneamente. Al igual que Bunyan, utilizaba alegorías. Decía que Satanás había oficiado en una unión matrimonial entre la Tiranía y la Hipocresía: la una aparecía personificada en un demonio negro, la otra como un demonio blanco:

> Mis hijos negros, que son prostitutas y bribones, glotones, borrachos, blasfemos, violadores de los preceptos dominicales, torpes ladrones, y todos ellos pobres personas profanas, serán sin excepción tus esclavos y esperarán y acompañarán a Tyranipocrit, y a sus amigos, y podrás hacer uso y abuso de ellos libremente y a placer, porque, aunque sean mis hijos, son tan desenfrenados e indisciplinados, que no sé cómo podría confiar en ellos ...
>
> Oh, tú, demonio blanco, de buena gana te desenmascararía, y dejaría al descubierto tus viles prácticas, para que todos los hombres vean y sepan que eres un demonio desagradable y odioso; es decir, tú que deseas conseguir honores mediante tus prácticas impías, tú que tiene a Dios en la boca, pero no expulsas al diablo de tu corazón; tú que lías pesadas cargas y las colocas sobre los hombros de otros hombres, pero no los tocarás ni siquiera con unos de tus dedos: Oh, eres tú quien roba con despotismo, pero te enfrentarás a la justicia con un rostro impúdico.

Francis incorpora en sí misma, utilizando palabras de Francis Bacon, tres cabezas de la hidra: era anabaptista, era una mujer independiente y era una «india occidental». Recalcar estas características de Francis no sig-

nifica, por supuesto, considerarla como perteneciente a una multitud o chusma que merece el exterminio, sino, por el contrario, ayudarnos a reconocer en ella a un semejante y a un miembro del proletariado atlántico. No era un monstruo, aunque el intento de borrar el mensaje de que era portadora lo único que hacía era asegurar su multiplicación, como la de las cabezas de la hidra. Es imposible aceptarla como «una pequeña etíope sucia y fea» que manchaba el inmaculado *Nuevo Atlántico*, porque aportó al Atlántico real una excepcional pureza de palabras e intenciones. Los que sostenían la opinión de que Dios no hacía acepción de personas sufrieron ellos mismos graves faltas de respeto durante y después de la derrota política de la revolución inglesa, y esto se refiere especialmente a las mujeres, sobre las cuales el patriarcado capitalista pensaba que sólo valían para criar hijos. Dado que no se menciona la existencia de hijos, ni junto a su lecho de muerte, ni en el funeral, podemos suponer que Francis era una mujer soltera, cuya concepción de la familia no incluía la posibilidad de tener hijos, y desde luego no la de tenerlos para que fueran futuros esclavos o mano de obra. Se convirtió en una intermediaria que transmitió a las futuras generaciones de ambos lados del Atlántico[67] el mensaje de que Dios no hace acepción de personas ni de rostros. Virginia Woolf afirmó «los derechos de todos —todos los hombres y todas las mujeres— a que se respeten en sus personas los grandes principios de justicia, igualdad y libertad».[68] Respetar a las personas significaba considerar inaceptables las relaciones de poder de la jerarquía basadas en la clase social, el género y la raza. En Francis se mezclaban las tres cosas. La presencia glorificadora e irrespetuosa de las múltiples caras del proletariado atlántico en la revolución inglesa no se puede negar por más tiempo.

IV. LA BIFURCACIÓN DE LOS DEBATES DE PUTNEY

> Pues pienso realmente que en Inglaterra el más pobre tiene una vida que vivir,
> como la tiene también el más grande; y, por consiguiente, pienso de verdad, señor,
> que está claro que todo hombre
> que ha de vivir bajo un gobierno debería primero colocarse por su propia voluntad
> bajo ese gobierno; y pienso ciertamente que el hombre más pobre
> de Inglaterra no está tan vinculado en sentido estricto a dicho gobierno
> como para no haber tenido voz a la hora de decidir si se somete; ... dudaría
> sobre si es un inglés o no, quien dudara de tales cosas.
>
> Coronel Thomas Rainborough, *The Putney Debates* (1647)

Cuando Dorothy Hazzard y su grupo de creyentes de Broadmead se pusieron en camino hacia Londres a mediados de la década de 1640, cruzaron el río Támesis en un pueblo llamado Putney. Limitado por una llanura aluvial al norte y colinas al sur, Putney era un lugar de encuentro para viajeros, así como para campesinos sin tierra, sirvientes domésticos, hortelanos y diversos trabajadores del río, tales como barqueros, transportistas fluviales y pescadores que vivían en la zona. «Putney parece haber sido en todas las épocas un importante lugar de paso», explicaba Daniel Lysons, que fue titular de la parroquia, y además historiador, durante la década de 1790. «Antiguamente era habitual que las personas que viajaban desde Londres a distintos lugares del oeste de Inglaterra llegaran hasta este pueblo por vía fluvial.»[1]

Si Hazzard cruzó el Támesis a la altura de Putney durante el otoño de 1647 en su viaje de regreso a Bristol, es muy probable que viera al New Model Army acampado en los brezales, enviado allí por Oliver Cromwell para ocupar posiciones estratégicas entre la residencia del rey en Hampton Palace y el Parlamento de Westminster. Los soldados habían obtenido grandes victorias, pero en aquellos momentos se encontraban inquietos y a punto de amotinarse, ya que querían libertad para practicar requisas y conseguir así fondos para los heridos, las viudas y los huérfanos. No estaban dispuestos a ir a Irlanda. Sólo unos pocos meses antes las tropas peti-

cionarias había planteado la pregunta: «¿Acaso los soldados, que han sido instrumentos para recuperar las libertades perdidas de la nación, lucharon para acabar inmersos en la esclavitud?». Se consideraban a sí mismos como «los plebeyos libres de Inglaterra reunidos en un colectivo y continuando en el uso de las armas para defender sus derechos y libertades, así como los del pueblo, según su buen juicio y su conciencia». Habían abogado por el final de la esclavitud a través del jubileo bíblico, diciendo: «Podéis ser libres si lo deseáis, ser libres ahora y siempre, ahora o nunca, éste es el séptimo año, el año del jubileo». Después de dejar de lado al general Thomas Fairfax, habían elegido a unos «agitadores» para que representaran sus intereses. Fairfax había intentado reprimir las peticiones de aumento de paga de los soldados, pero finalmente fracasó: «Fue simplemente como cortar una cabeza de la hidra», escribió Fairfax, «porque comenzaron de nuevo, no tan cerca del cuartel general, sino en rincones más remotos del ejército». Pronto presentaron su petición ante un disgustado Parlamento.[2] Dan Wolfe escribe: «El genio de la guerra es la acción audaz, el de la democracia es la persuasión, el juicio de tanteo, la humildad de pensamiento». Todo esto estuvo en juego en Putney.[3]

Dado que cruzó el río en Putney a finales de octubre o principios de noviembre, el grupo de Broadmead pudo haber pasado por la iglesia de Saint Mary en la época de los debates cruciales entre, por una parte, Cromwell, que era el jefe supremo de todos los oficiales del ejército, y, por otra parte, los agitadores, que representaban a los soldados rasos y se sentaron en torno al altar de la iglesia, manteniendo en actitud desafiante sus sombreros puestos mientras discutían el futuro de Inglaterra, refiriéndose realmente a toda «Inglaterra». El más poderoso defensor de los soldados rasos en los debates de Putney fue Thomas Rainborough, perteneciente a una familia de marinos, tradición que él también seguía. Había servido en la marina de guerra hasta 1643, año en que tomó el mando de la marina parlamentaria y luchó valientemente en Naseby, Sherburne, Oxford, Worcester y Bristol, donde ya le hemos situado anteriormente. Era el más radical de los oficiales que dirigían el New Model Army y estaba asociado con la militancia de los soldados rasos y con soldados que habían regresado a Inglaterra desde América para participar en la guerra contra el rey. Había abierto el Puente de Londres a los sectarios en la crisis de agosto de 1647. Además era prácticamente el líder de los niveladores, que fue quizá el primer partido político de cualquier tipo que ha existido y, desde luego, el primer partido democrático. Rainborough defendía la utilización de la lengua inglesa en la administración de justicia (los proce-

sos se habían desarrollado hasta entonces en latín), el derecho a llamar testigos, el derecho a un juicio rápido, la igualdad ante la ley, la prohibición de requisar bienes, la tolerancia religiosa, los juicios con jurado, la erradicación del doble juicio, el derecho a confrontar a los acusados y la abolición de la pena de muerte para los ladrones. Recalcó la soberanía y los derechos de «los más pobres entre todos los que viven en Inglaterra» y fue consciente de los «muchos conflictos existentes entre los hombres honestos de Inglaterra y los que habían ejercido la tiranía sobre ellos». Uno de estos conflictos era el provocado por la negación del acceso a los terrenos comunales, lo cual era para Rainborough «la mayor tiranía que se podía concebir en el mundo». La pequeña aristocracia «expulsaba a los pobres de sus puertas», es decir, los desalojaba. En defensa del derecho del pueblo a los terrenos comunales y a la subsistencia que éstos le proporcionaban, Rainborough proclamó que «Dios ha establecido esas cosas como una propiedad sujeta a su ley divina, *No robarás*».[4]

Este sistema comunal y la esclavitud definieron el debate que tuvo lugar en Putney. *En el otro lado estuvo Henry Ireton, el experto portavoz de los* grandes y pequeños aristócratas, que hablaba de manera afable y seguro de sí mismo. Este ponente, al igual que Rainborough, era un militar en activo que había luchado en Naseby, Newbury, Gainsborough, Edgehill y Bristol. Después de la capitulación de Oxford, Ireton contrajo matrimonio con la hija de Cromwell. Durante los debates admitió con franqueza: «Si hablo de todo esto es principalmente porque tengo en cuenta la propiedad». Se ofendió por las palabras pronunciadas por Rainborough sobre «los más pobres entre todos los que viven en Inglaterra», entendiendo claramente que hacían referencia a personas como Francis, que no era inglesa. Citando la ley mosaica para apoyar a las autoridades y las leyes que Rainborough atacaba, Ireton aconsejó a los soldados reunidos y, de hecho, a toda la nación: «Honra a tu padre y a tu madre», una máxima que «es aplicable también a ... nuestros gobernantes». Rainborough captó inmediatamente que las palabras de Ireton constituían un argumento a favor de la autoridad de nivel superior, ya fuera el rey o el Parlamento, y respondió con impaciencia: «El gran debate se refiere a la cuestión: ¿quién es un auténtico padre y una auténtica madre?». Porque «el pueblo de Inglaterra ... no tiene voz para elegir sus padres y sus madres, luego no está obligado por este mandamiento». Su punto de vista era paralelo al de Winstanley, según la idea de que el padre era el espíritu de la comunidad y la madre era la Tierra. Entretanto el coronel Nathaniel Rich expresaba el temor de que, si las cuatro quintas partes no prósperas del reino votaban,

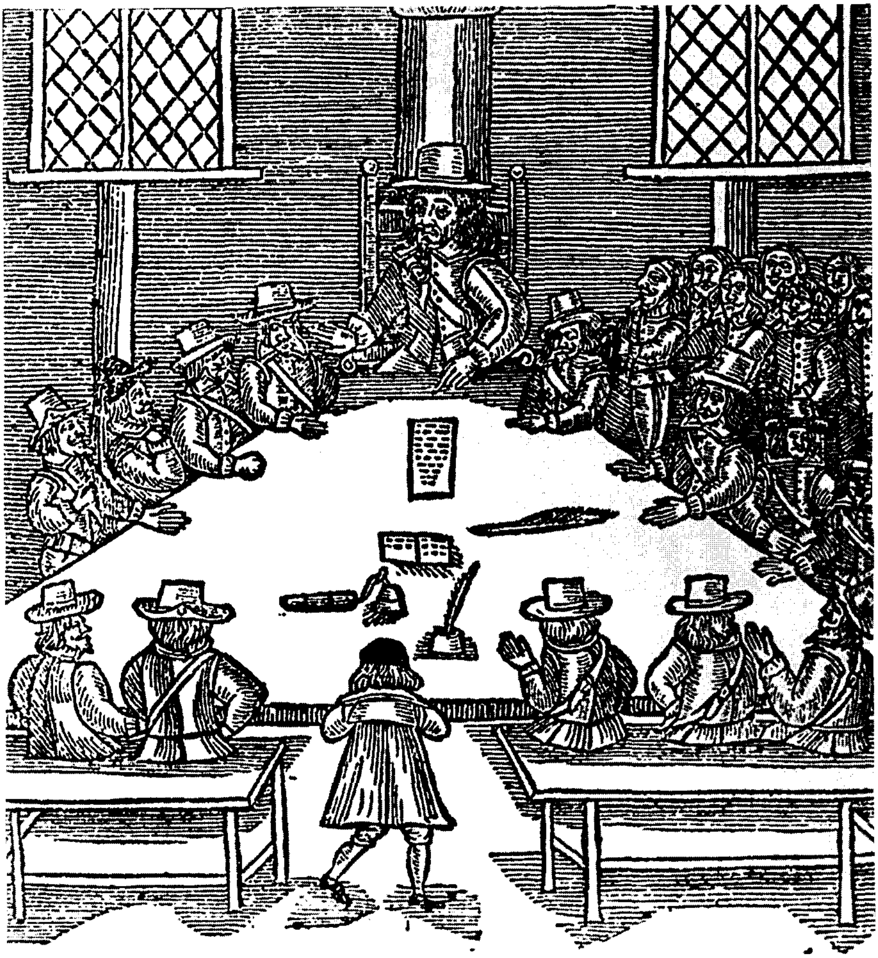
podrían legislar «que existiera una igualdad de bienes y propiedades». Rainborough explicó el corolario: si sólo gobernaran los ricos, entonces «una de las partes convertiría a las otras [cuatro partes] en leñadores y aguadores, y así la mayor parte de la nación quedaría esclavizada».

De esta manera Putney se convirtió en un cruce de caminos, no sólo geográfico, sino histórico, algo que se ha interpretado de maneras diversas durante el último siglo. Podemos plantear aquí tres observaciones relativas a las interpretaciones más importantes:

En primer lugar, según el socialista alemán Edouard Bernstein, que utilizó lo sucedido en Putney para desplazar el marxismo revolucionario hacia la socialdemocracia, un grupo de exégetas puso el énfasis en que los orígenes del derecho al voto y de una ciudadanía de mayor amplitud podrían situarse en 1647. El proyecto era la democracia parlamentaria; su sujeto era el respetable ciudadano trabajador.[5]

En segundo lugar, en un momento en que surgía amenazadora la derrota militar, el 1 de mayo de 1942, Aneurin Bevan, parlamentario laborista y futuro fundador del servicio de salud pública, escribió un artículo titulado «Thomas Rainborough», que contribuyó a desencadenar en tiempos de guerra la discusión política que culminó en la victoria del partido laborista en 1945. Los debates de Putney también tuvieron gran importancia para los soldados británicos, incluido Edward Thompson, que llevaba en su mochila un ejemplar del *Handbook of Freedom* (1939), en el que Edgell Rickword y Jack Lindsay escribieron: «Se observa cómo la palabra "común" [*common*] y sus derivados, que en la actualidad se han visto alterados de una manera tan extraña en los usos de salón, aparecen y reaparecen como un tema que se repite a través de los siglos. Fue precisamente por las tierras comunales, en un tiempo extensas, que los campesinos tomaron las armas; hablaban de sí mismos como de los "auténticos *commons* [propiedades comunales]" cuando celebraban sus asambleas, y la aspiración de los hombres no corrompidos por la pequeña propiedad era "que todas las cosas debían ser propiedad común"».[6] Bevan resume aquellos debates en un único y brillante quiasmo de doble antítesis: «O bien la pobreza habrá de usar la democracia para destruir el poder de la propiedad, o bien la propiedad destruirá la democracia por temor a la pobreza». El proyecto de Bevan era el Estado industrial del bienestar; el sujeto era el trabajador industrial.[7]

En tercer lugar, en septiembre de 1945 Ras Tefari Makonnen organizó la celebración del Congreso Panafricano en Manchester. La resolución de los delegados decía lo siguiente: «No estamos dispuestos a seguir mu-



Reunión del Consejo General del Ejército, con un grupo de agitadores a la derecha, 1647. Thomason Tracts E409/25, con autorización de la British Library.

riéndonos de hambre mientras hacemos el trabajo pesado de todo el mundo». Entre los luchadores por la independencia, como Nkrumah y Kenyatta, había también individuos que habían estudiado los debates de Putney, especialmente C. L. R. James, que supo ver la importancia de estos debates en el contexto de la historia de la lucha contra la esclavitud y el imperio.[8] En este caso la pobreza no disponía de democracia alguna que pudiera utilizar para atacar la propiedad. El proyecto de James y otros

era la liberación nacional; el sujeto era el trabajador que realizaba los trabajos pesados en condiciones de explotación.

Los debates de Putney, eterno objeto de interpretación, han sido por consiguiente útiles para luchas por el derecho al voto, por el estado del bienestar y por la liberación colonial.[9] Pero aún hay más. Encontramos dos temas que se han descuidado: la lucha por los terrenos comunales y la lucha contra la esclavitud. El autor de *A Light Shining in Buckinghamshire* escribió que «el hombre, siguiendo sus apetencias, se convirtió en un cercador, de tal modo que la tierra quedó cercada y en unas pocas manos mercenarias, mientras hizo al resto de los hombres esclavos de estas manos». La bifurcación de la carretera de Putney apuntaba o bien a un futuro con terrenos comunales y sin esclavitud, o a un futuro con esclavitud y sin terrenos comunales. Estos terrenos eran una realidad, no castillos en el aire.

Cuando los soldados acampados en Putney reunían leña para su fuego de campamento sabían que los debates tenían una gran importancia para todos los plebeyos sin tierras. Los de Putney, por ejemplo, disponían de pastos, aliagas, turba, grava, monte bajo y piedra, todo ello en régimen de propiedad comunal, así como recursos fluviales: eperlanos, salmones, platijas, sábalos, carpas, albures, barbos, anguilas y gobios. Los debates tenían una urgencia especial para aquellos que estaban afectados por la decisión tomada en 1637 por Carlos I en el sentido de cercar casi 10 hectáreas de eriales entre Hampton Court y Richmond con el fin de crear un coto de caza. Clarendon, que era partidario del rey, señaló que el ataque a los derechos comunales «incrementaba las murmuraciones y el ruido que hacía el pueblo», un ruido que finalmente crecería hasta convertirse en un clamor revolucionario y derribar a una serie de tiranos: el arzobispo Laud, lord Strafford y el rey Carlos I. El saqueo de la finca que tenía su patrono en Putney consolidó probablemente en el joven Thomas Hobbes el amor a la propiedad privada y la aversión a los plebeyos, que transmitió a su discípulo, el futuro Carlos II.[10]

Rainborough habló con una indignada elocuencia en contra de la esclavitud. Porque también la esclavitud era una realidad. Como militar, Rainborough se preocupaba de una manera especial por los soldados y los marineros. «¿Acaso no he de saber por qué han luchado los soldados durante todo este tiempo?», preguntaba. «Han luchado para ser ellos mismos unos esclavos, para dar poder a los ricos, a los propietarios, para convertirse en esclavos perpetuos.» A esto añadió, con un amargo sarcasmo: «Observamos que en todas las levas que se están realizando no se reclu-



Coronel Thomas Rainborough, participante en los debates de Putney.
Thomason Tracts, con autorización de la British Library.

ta a la fuerza a nadie que sea propietario. Cuando estos caballeros luchan entre sí, reclutan a los pobres plebeyos insignificantes para que vayan a matarse [unos a otros] para defenderlos a ellos». Rainborough sabía de qué hablaba. Había reclutado soldados entre los inmigrantes y los aprendices de St. Gile's-in-the-Fields, una parroquia londinense en la que también había un albergue para los niños a los que se animaba a ir a las Indias Occidentales. Como oficial de marina había visto marineros que se resistían a ser enrolados y, como miembro de los niveladores, sabía que su resistencia se había hecho constar en el *Agreement of the People*, un intento de los niveladores de aportar una constitución escrita. Habían advertido

de que «la cuestión de presionar y obligar a cualquiera de nosotros para servir en las guerras va en contra de nuestra libertad» y juraron que se resistirían a caer en la «condición de esclavos». La presión significaba esclavitud.[11]

Otro tipo de esclavitud era la que se practicaba a unas pocas millas de Putney río abajo. Según se decía en una ordenanza parlamentaria de 1643, raro era el barco que navegaba hacia las Indias Occidentales sin un cargamento de los llamados *spirited*.* Un especialista en el tráfico destinado a Virginia comentaba: «Los *servants* eran reclutados por unos hombres que aquí llamamos *spirits* y luego encerrados en los locales de los tratantes (*Cookes houses*), situados en la zona de Saint *Katherines*, donde, una vez que han entrado, quedan prisioneros hasta que un patrono manda a buscarlos; y se les mantiene allí durante un mes o más, sacándolos sólo cuando el barco está listo; una vez que se pagan las comisiones de los *spirits* y se abona al tratante o *Cooke* su manutención, son embarcados» para América. Esta práctica se valía de un vocabulario preciso: *to nab* era encargarse de la custodia de una persona; *to kidnap* era captar a un niño; *to spirit* era secuestrar y llevar a una persona a ultramar; *to barbados* era secuestrar a alguien y embarcarlo o embarcarla hacia Barbados, y *to trepan* significaba coger o agarrar mediante una trampa a una persona para utilizarla como mano de obra. Estos términos del argot aparecieron entre las décadas de 1640 y 1650, pero no sin que surgiera una cierta oposición: «Las malas lenguas han hecho mucho daño en este asunto: ha habido comentarios constantes entre las clases bajas, diciendo que estos trabajadores contratados que van a Virginia son vendidos como esclavos».[12] En 1660 se daba el caso lamentable de padres humildes que seguían los barcos en los que llevaban a sus hijos a las Indias Occidentales, bajando por el río hasta Gravesend, y era terrible ver a estos padres «llorando y suplicando que sus hijos fueran redimidos de la esclavitud».[13]

Rainborough también habló en contra de la esclavitud africana, tanto la de los europeos presos en el norte de África, como la de los africanos capturados para ser vendidos en las Américas. El padre de Rainborough, William, había dirigido un bloqueo naval de ocho barcos contra Salé, en el norte de África, en 1637; allí había rescatado a 339 prisioneros y regresó triunfal a Londres. La gran protesta que se presentó ante el rey en

* Así eran denominadas las personas reclutadas por los *spirits*, o agentes que reclutaban mano de obra para el trabajo en servidumbre, es decir, miembros de las patrullas de enganche. (*N. de la t.*)

1641 se refería a los miles de marineros perdidos y condenados a la esclavitud. Richard Overton, el panfletista perteneciente al grupo de los niveladores, veía un panorama de mísera esclavitud que se extendía de forma ininterrumpida desde los «ancianos, enfermos y tullidos que mendigaban limosnas de medio penique», pasando por los que estaban en los navíos de guerra, «los pobres y vuestros hermanos que mueren de hambre» y «aquellos a los que vuestras propias leyes injustas mantienen cautivos en vuestras propias prisiones», hasta, finalmente, los «esclavos de galeras en Turquía o Argelia».[14] Rainborough estaba preocupado por la esclavitud, y no sólo la de personas inglesas; la sortija de sello que llevaba en su dedo tenía grabada la imagen de «la cabeza de un moro, con círculo plata en forma de guirnalda, y un sable aristado». Su identidad oficial y la autoridad de sus escritos quedaban así representadas por un símbolo de liberación de la esclavitud y la imagen de un africano.

Cuando Rainborough lanzaba invectivas contra la esclavitud, mencionaba en su discurso distintos tipos de emancipación: la práctica de la coerción, los contratos de servidumbre o el secuestro para enviar personas a América, la captura para trabajos forzados de personas inglesas en África del norte y en África occidental y la esclavitud de africanos. La campaña de agitación en contra de la esclavitud fue un elemento esencial en las publicaciones y las prácticas de los niveladores. Lucharon por la abolición de la esclavitud. Lo que estaba en juego no era una abstracción retórica de la propaganda política, sino algo real, que se había experimentado, sufrido y conocido. Una definición aproximada de lo que se entendía por esclavitud en aquella época incluiría las siguientes características: comenzaba con un acto de expropiación y terror; afectaba de manera especial a niños y a individuos jóvenes; implicaba una explotación violenta, y, en la mayoría de los casos, terminaba en muerte. Los leñadores y aguadores, o la mano de obra de la economía atlántica, cumplía lo establecido en esta definición en una época muy anterior a otras en las que la raza o la etnicidad llegarían a definir la esclavitud.

Thomas Rainborough no sobrevivió a la revolución inglesa. Fue asesinado en 1648 durante una incursión de un grupo de realistas, lo cual provocó el dolor de miles de personas que inundaron las calles de Londres cuando se celebró su funeral. Sin embargo, lo que defendió en Putney fluiría río abajo por el Támesis, donde unos cien mil marineros, barqueros y gabarreros unirían Inglaterra con el sistema hidrográfico atlántico. Para el abolicionista Thomas Clarkson, los ríos dan una imagen de libertad; según James Joyce, el yunque del alma irlandesa, los ríos transmiten

lenguajes. Un estudio reciente sobre los ríos dice: «Continuamente toman la materia sólida de un lugar y la depositan en otro».[15] Los ríos se bifurcan. Desde Putney, a partir de 1647, estuvieron fluyendo las ideas y las prácticas, tanto de la libertad, como de la esclavitud. Un hombre, una mujer o un niño podrían embarcarse allí en un bote y, salvo para hacer transbordo a otros tipos de embarcaciones, no desembarcar hasta llegar a las turbulentas aguas de los estuarios del Shannon o del Liffey (en Irlanda), a Bridgetown o Port Royal (en el Caribe), a Gambia o al Níger (África occidental), al Chesapeake o al Potomac (Virginia).[16]

NÁPOLES, 1647

El 7 de julio de 1647, un pescador napolitano llamado Masaniello estuvo al frente de una protesta en la que participaron mujeres del mercado, carreteros, mozos de cuerda, marineros, pescadores, tejedores, devanadores de seda y todo el resto de los pobres, o *lazzaroni*, de la segunda o tercera ciudad más grande de Europa.[17] La rebelión comenzó en la plaza del mercado de Nápoles, donde los productores rurales y urbanos descubrieron que el virrey español había establecido una nueva gabela, o impuesto, sobre la más típica y legendaria fruta de la ciudad (Goethe creía que los napolitanos habían inventado la limonada).[18] Los rebeldes pusieron el mundo patas arriba: los remeros de las galeras se convirtieron en capitanes, se dio libros a los estudiantes, se abrieron las prisiones y se quemaron los registros fiscales. A los nobles se les prohibió vestir ropajes lujosos y caros, mientras se decretaba la destrucción de sus palacios y se quemaba su mobiliario en las calles. «Estos bienes han salido de la sangre de nuestros corazones y, del mismo modo que ellos arden, también las almas y los cuerpos de estos chupadores de sangre que los poseen deben freírse en el fuego del infierno», gritaba uno de los insurgentes.[19] Los rebeldes decretaron que cualquiera que fuera atrapado saqueando podría ser ejecutado, de tal modo «que todo el mundo pueda saber que no hemos emprendido esta acción para enriquecernos, sino con el fin de reivindicar la libertad para todos». El precio del pan cayó hasta registrar precios coherentes con una economía moral. Ésta era la esencia de la revolución, que Masaniello expresó con «una elocuencia salvaje». Sin embargo, su figura retórica predilecta no era ninguna de las que se encontraban normalmente en los manuales de retórica del Renacimiento; era la lista de precios: «Ved aquí, muchachos, cómo se nos acosa, con un incesante par-

loteo: 36 onzas la hogaza de pan, 22 la libra de queso», etc., etc. «¿Debemos soportar estos abusos? No, amigos: aprended de memoria mis palabras y haced que suenen en todas y cada una de las calles de la ciudad.»

Aunque sólo duró diez días, la revuelta que tuvo lugar en Nápoles en julio de 1647 marcó la primera ocasión en que el proletariado de una ciudad europea tomaba el poder y gobernaba solo. El pintor barroco Michelangelo Cerquozzi fue consciente de la gravedad del suceso y pintó *La revuelta de Masaniello* (1648) como un escenario de batalla. Entre las tiendas y los puestos de aquel mercado abarrotado de gente, en medio del tráfico de mercancías, del ganado en manada, con el gran barril del carro del agua, el modo en que cientos de personas habían comenzado a entrar en acción se reflejaba en los ademanes y gestos de hombres que se inclinaban para agarrar piedras, y de otros que alzaban sus brazos desarmados o apuntaban con los dedos. Fue un sobrio testimonio de una insurrección urbana, sin mostrar condescendencia ni heroísmo.[20] Un historiador del siglo XVIII se quedó boquiabierto y dijo: «Ahora que ha pasado ya mucho tiempo, se hace difícil entender a qué nivel de poder llegó este ridículo soberano que, subido al trono con los pies descalzos y llevando una gorra de marinero en vez de una corona, en el espacio de cuatro días organizó un ejército de más de 150.000 hombres y se hizo dueño de una de las ciudades más populosas del mundo».[21]

La historia de Masaniello tuvo una importancia especial para las grandes potencias del tráfico marítimo europeo: Inglaterra y Holanda. Los comerciantes ingleses habían eclipsado recientemente a sus colegas italianos en el ámbito de la navegación comercial del Levante y en aquella época enviaban a Nápoles cada año unos 120 barcos y tres mil marineros, con sus secuelas de deserciones y motines. Los marineros constituían una importante fuente de información sobre las revueltas. Un efecto más inmediato, pero menos duradero, era el que producían los medallones acuñados en Amsterdam, los dramas producidos subrepticiamente en Londres, y las traducciones de la primera historia de los levantamientos.[22] En 1649 T. B. publicó una obra de teatro titulada *The Rebellion of Naples or the Tragedy of Massenello commonly so called: but rightly Tomaso Aniello di Malfa Generall of the Neapolitans. Written by a Gentleman who was an eye-witness where this was really acted upon the Bloudy Stage, the Streets of Naples*. En 1650 James Howell, empresario, realista y hombre de letras, relacionado con la Levant Company, tradujo al inglés la obra de Alexander Giraffi: *An Exact History of the Late Revolutions in Naples: and of their Monstrous Successes*, y el mismo año, *The Second Part of*

Masaniello … The End of the Commotions.[23] Estas traducciones fueron dedicadas al gobernador de la Levant Company con un recordatorio que decía:

> El pueblo es un animal que tiene muchas cabezas;
> Inglaterra últimamente ha visto esto, más que cualquier otra cosa.

El poder y la solidaridad son los temas de la obra *The Rebellion of Naples*. En la portada de la edición aparece una ilustración del propio Masaniello con las piernas al aire y la cabeza cubierta con una gorra, dominando un cielo del que surge un brazo desnudo que lanza rayos contra un escuadrón de navíos de guerra; Neptuno levanta su tridente mientras unos cuadros de piqueros no consiguen impedir que unos pocos marineros arrastren toda la ciudad de Nápoles desde el mar hasta la playa. En su primer monólogo, Masaniello se compara a sí mismo con un remero de galeras. Entretanto, las primeras palabras de los comparsas son el principio permanente de solidaridad de los marineros y el grito concreto que se oyó durante los motines de 1626: «Uno para todos, uno para todos, uno para todos».[24] En alusión a los niveladores ingleses y a san Juan Bautista (cuya fiesta del mes de junio se había suspendido en Nápoles por miedo a los tumultos), el consejero de Masaniello promete «nivelar los altos muros del gobierno con la tierra sobre la cual se levantan: el hacha ya está talando la raíz». El virrey español hace referencia a la bestia furiosa de múltiples cabezas y pregunta desvergonzadamente: «¿Cómo os haréis el zumo si no exprimís las naranjas? ¿O el vino, si no pisáis las uvas?».

La esclavitud, África y las mujeres de Nápoles son cuestiones importantes tanto en la obra de teatro como en este libro de historia traducido. Uno de los consejeros de Masaniello había sido esclavo en Argelia durante diecinueve años y otro había estado sometido a esclavitud en las galeras. Fue liberado un moro que era esclavo de un duque. Masaniello tenía una hija que era una mora negra; esta muchacha cantaba una canción ensalzando la negritud. Durante el ritual de la fiesta del verano, que constituyó el auténtico punto de ignición de la insurrección, Masaniello dirigió a un grupo de adolescentes que disimulaban su identidad con las caras pintadas de negro y atacaron un fuerte que se había simulado en el centro del mercado. Giraffi comparó a las mujeres y muchachas armadas de Nápoles, por su decisiva habilidad en la lucha callejera, con otras tantas amazonas. La propia esposa de Masaniello fue encerrada en una prisión por no pagar la gabela. Las mujeres juraron que «quemarían la ciudad, con ellas mismas y sus hijos dentro antes que seguir siendo bestias de carga y



Masaniello y su ejército de pescadores capturando Nápoles.
T.B., *The Rebellion of Naples, or the Tragedy of Massenello...* (1649).
Biblioteca Beinecke de Libros Raros y Manuscritos, Universidad de Yale.

continuar criando a sus hijos para que éstos fueran los esclavos y los caballos de tiro de una orgullosa y altiva nobleza». T. B. comparó a estas mujeres con Úrsula, el símbolo del desorden en *Bartholomew Fair*, de Ben Jonson. Una anciana que observaba a la hija negra sugería que ésta y la hija blanca dejaran de mirarse escrutadoramente la una a la otra y, en vez de eso, miraran a otro sitio, para «ver qué sucede con todo el dinero y todas las tierras». *Cui bono*.

The Rebellion of Naples combinaba personas, sucesos e ideas, tanto de Nápoles como de Londres, para poner de manifiesto una circulación de la experiencia de la insurrección y sugerir una unidad de los conflictos de clase en una diversidad de lugares. El pueblo había descubierto su propia fuerza; en este caso se trataba de una insurrección autónoma cuya fuerza y poder tenían que ser respetados —no era cuestión de reírse fuera del

escenario. Siguió siendo una fuente de temor para la política emergente del Estado burgués; también quedó como un ejemplo esperanzador para los proletarios auténticos que buscaban justicia, tales como Thomas Spence, cuyo caso veremos más adelante. En un libro de anotaciones Spinoza se retrató a sí mismo como vendedor de pescado.[25] John Locke competía con Masaniello en ridiculizar el derecho divino de los reyes. Su amigo James Tyrrell argumentaba que, incluso cuando el populacho ambulante o urbano murmuraba a causa de unos impuestos gravosos, no se podía justificar la revolución, porque ésta llevaba inevitablemente a amplios saqueos de la propiedad privada, como había demostrado Masaniello.[26] Autoridades de Maryland, Nueva York, Massachusetts, Virginia y Londres utilizaron el nombre de Masaniello para atacar a sus oponentes políticos. Tom Paine sentía miedo al oír este nombre, pero a los soldados, marineros y plebeyos comunales de la revolución inglesa no les inspiraba temor alguno. En noviembre de 1647, sólo unos pocos días después de los debates de Putney, un orador decía en Londres: «El mismo asunto que nos ocupa aquí se está desarrollando ya en Nápoles, porque allí, si alguien defiende la monarquía, lo ahorcan inmediatamente a la puerta de su casa».[27]

LONDRES, 1649

Si la revuelta de Masaniello y los debates de Putney de 1647 representaron un momento de auge de las posibilidades revolucionarias, el declive comenzó en 1649 con dos ejecuciones ejemplares. Una de ellas parecía matar al viejo régimen de monarquía y jerarquía, mientras que la otra acababa con la esperanza de un nuevo régimen que no se basara en ninguna de estas dos cosas. La primera fue la decapitación del rey Carlos el 30 de enero. Una pobre mujer llamada Elizabeth Poole, de Abington, había aconsejado dos veces al Consejo General del ejército que, aunque Dios «tenía una controversia con los grandes y poderosos de la Tierra», ellos no debían hacer «acepción de personas» y, por consiguiente, no debían ejecutar al rey.[28] Muchos otros radicales, incluidos los niveladores, dudaban también sobre si convenía matar al rey, pero no sirvió de nada. Un verdugo disfrazado de marinero lo decapitó y la república de Cromwell nació de aquella sangría. Por otra parte, la muerte del soldado Robert Lockyer tuvo lugar el 27 de abril ante un pelotón de ejecución; la causa surgió de las quejas de soldados que no habían recibido su paga y protestaban contra lo que ellos llamaban la «expedición de degollamiento», que

debía partir hacia Irlanda. Esta escalada de protestas acabó con un motín en Bishopsgate en el mes de abril. Cromwell, temiendo un levantamiento general de «personas descontentas, sirvientes, reformadores [y] mendigos», cabalgó con Fairfax hasta Bishopsgate para dirigir la represión del motín. Allí procedió a arrestar a un cierto número de hombres, decidió que cinco de ellos eran culpables y condenó a Lockyer, que era un líder de los soldados, a ser fusilado en Saint Paul's. Cuando llegó el momento de la ejecución, Lockyer se negó a que le vendaran los ojos y apeló a sus ejecutores, sus hermanos del ejército, para que depusieran las armas. Éstos se negaron, dispararon y lo mataron. Miles de personas que vestían de verde (el color de los niveladores y de Thomas Rainborough) atestaron las calles de Londres durante su funeral.

Las ejecuciones del rey y del soldado se produjeron en un momento en que una parte del movimiento revolucionario había comenzado a oponerse a la pena capital. El tema había sido objeto de estudio por parte de Thomas Browne, que en 1646 publicó sus reflexiones sobre los biomecanismos de la decapitación, la asfixia, la crucifixión y la combustión por fuego, así como los distintos efectos teatrales que producía cada uno de estos procedimientos.[29] La crítica realizada por soldados y radicales religiosos establecía entre expropiación y esclavitud la misma conexión que se había planteado en los debates de Putney. Samuel Chidley, nivelador y ministro de la Iglesia, comentó en una ocasión que, aunque los criminales deportados a América fueran «vendidos como esclavos», sin embargo «sería una esclavitud aún peor, de hecho una gran tiranía, quitarles la vida» ahorcándolos.[30]

Un mes después de la ejecución del rey, el Consejo de Estado recibió una información de Walton-on-Thames concerniente a William Everard, que había ido a George's Hill, en Surrey, «y había sembrado en el terreno chirivías, zanahorias y judías», una acción que llevaba siempre la firma de los cavadores. El gesto en sí era humilde, pero las aspiraciones de los cavadores no lo eran, porque consideraban que su idea de los terrenos comunales era la solución a los problemas de expropiación, encarcelamiento, ahorcamiento, esclavitud y, por supuesto, al problema del hambre:

> Esta libertad de poder plantar en los terrenos comunales tendrá el efecto de prevenir el robo, el hurto y el asesinato, y las cárceles no estarán tan llenas de presos; y así nos evitaremos ese espectáculo duro e impactante de ver tantos ahorcados como hay cada temporada. Y seguramente esto de encarcelar y ahorcar hombres es todavía el poder normando, que no puede ser compatible con la libertad ... Esta libertad en las tierras comuna-

> les es el derecho que otorga a los pobres la ley de la Creación y la igualdad establecida en las Escrituras, porque la Tierra no fue hecha para unos pocos, sino para toda la humanidad, ya que Dios no hace acepción de personas.

Más adelante los cavadores preguntan:

> ¿Qué necesidad tenemos de las leyes que hablan de encarcelar, azotar y ahorcar, para llevarnos los unos a los otros a la esclavitud? Y sabemos que ninguno de aquellos que están sometidos a esta ley justa se atreve a arrestar o esclavizar a su hermano a causa de los objetos de la Tierra, porque la Tierra fue hecha por nuestro Creador para ser un tesoro común, el sustento tanto para los unos como para los otros, sin hacer acepción de personas.

Recurriendo a la acción directa para recuperar la tierra y formando una docena de comunas, los cavadores se liberaron a sí mismos de la esclavitud.[31]

Al Consejo de Estado, el planteamiento de Everard le pareció «ridículo, aunque esa confluencia de personas puede ser un comienzo a partir del cual se desarrollen hechos de mayores y más peligrosas consecuencias». Preocupado, lord Fairfax se entrevistó en el mes de abril con Everard y Winstanley en Whitehall. Éstos se negaron a quitarse los sombreros. Everard se hizo eco de la profecía de Sarah y Dinah cuando dijo «que él era de la raza de los judíos ... pero el momento de la liberación estaba a punto de llegar y Dios sacaría a su pueblo de la esclavitud y le devolvería la libertad de disfrutar de los frutos y riquezas de la Tierra». Winstanley se defendió en un lenguaje que era un eco de las palabras pronunciadas por Rainborough en Putney: «Veo, según la ley de la justicia, que hasta el hombre más pobre tiene un derecho a la tierra tan auténtico y justo como el que pueda tener el hombre más rico». Fairfax llegó a la conclusión de que el ejemplo alternativo de los cavadores era demasiado peligroso como para no destruirlo. El propio Fairfax dirigió personalmente una tropa de caballería hacia la más importante de la comunas, George's Hill, y sacó a los campesinos comunales del terreno rompiendo sus arados, pisando sus cosechas y destruyendo sus casas. Entre las primeras actuaciones de los líderes de la joven república inglesa, ésta fue una intervención militar directa para defender la propiedad privada. Temían que, en una confluencia de intereses, los defensores rurales de las tierras comunales pudieran unir sus fuerzas a las de los proletarios urbanos, como ya había sucedido en Nápoles.

Winstanley y los cavadores creían en general que la pena de muerte estaba relacionada de una manera lógica con la iniciativa del cercado de tierras. El poder del rey «aísla a los débiles mediante una cerca, dejándolos fuera de la Tierra y, o bien los deja morir de hambre, o les obliga mediante la pobreza a tomar lo de otros, para luego ahorcarlos por haberlo hecho».[32] Dado que los pobres fueron obligados a trabajar por debajo del nivel de subsistencia, «esta ley que atemoriza al pueblo y le obliga a obedecer con cárceles, látigos y cadalsos, es el auténtico reino del demonio y de la oscuridad bajo el cual gime hoy en día toda la Creación». Robert Coster se preguntaba «si los señores de las grandes propiedades no poseían sus derechos sobre los terrenos comunales meramente por voluntad del rey ... y si el punto fuerte de las leyes que promulgaban para conservar sus derechos de propiedad no era "*Agárralo, carcelero*"». El autor de *Tyranipocrit Discovered* presentaba unos argumentos similares en 1649, extendiéndolos a todo el Atlántico. Este opúsculo abolicionista denunciaba la esclavitud que se estaba desarrollando en América, tanto la de personas pobres como la de los indios. El rico ocioso ordenaba a otros que trabajaran, el rico que robaba ordenaba a otros que no robaran, y ambos se unían para hacer ladrones por efecto de las leyes que promulgaba el Parlamento, y para ahorcarlos. Sin embargo, Dios no hacía acepción de personas.[33]

Samuel Chidley consideraba que la pena de muerte era una abominación que manchaba de sangre el país. En junio de 1649 formuló una petición ante el alcalde, proclamando que, siendo la pena de muerte «inhumana, sangrienta, bárbara y tiránica», las leyes que establecen la pena capital «no son normas que yo pueda aceptar». También presentó una petición al Consejo de Estado, advirtiendo de que «los fundamentos de la Tierra están fuera de toda discusión». Visitó la prisión de Old Bailey, donde «observó que los [internos] ... son trabajadores pobres, y criaturas del mismo estilo, que han robado quizás objetos de poco valor por pura necesidad». Los magistrados lo expulsaron. Aconsejó al Parlamento que cambiara las cosas de raíz: «Ciertamente no puede ser buena una ley que fuerza a todos los hombres a preferir la cosa más vil en vez de la más grande, es decir, un pequeño y depravado dios de la riqueza que lleva una insignia idólatra, en vez de la vida de un hombre, que es algo que no tiene precio». En 1652, siendo ministro seglar de la Christ Church, en Newgate, publicó *A Cry Against a Crying Sin*, que se imprimió con tinta roja. Intentó clavar este libro en los cadalsos de Tyburn, pero la multitud era demasiado densa, por lo que se vio «obligado a clavarlo en un árbol situado sobre una loma junto a los cadalsos», donde muchos lo leyeron. Un

escritor anónimo se unió a Chidley para señalar con el dedo la vergüenza: «Que el hombre encierre todas las tierras y las criaturas de su especie es extremadamente antinatural, malvado y traicionero ... Gravaos esto en vuestra mente, grandísimos bellacos: ahorcáis a un hombre porque roba para cubrir sus necesidades, mientras vosotros mismos habéis robado a vuestro hermano todas sus tierras, criaturas, etc.».[34]

Después del regicidio, los niveladores intentaron sucesivamente establecer alianzas con los pobres rurales, el proletariado urbano y, finalmente, los soldados del ejército, pero la ejecución de Robert Lockyer marcó el principio del fin. Cromwell se puso a dar golpes en la mesa y le hizo a Fairfax la siguiente aclaración: «Le digo, señor, que no tiene otro modo de tratar con estos hombres [los niveladores], salvo hacerlos pedazos», porque «si no los destroza le destrozarán a usted». Dos semanas más tarde, el poder militar de los niveladores se puso a prueba en Burford. Quedaron rodeados y fueron encarcelados, asesinados, ejecutados y algunos tuvieron que marchar al exilio, pero nada pudo contener sus ideas. A pesar de encontrarse en condiciones cercanas a la hambruna, la burguesía londinense se regodeó celebrándolo con un día de festejos. Abiezer Coppe protestó con el más rimbombante discurso de jubileo bélico y clasista que se pronunció en la época, titulado *A Fiery Flying Roll: A Word from the Lord to All the Great Ones*. Los niveladores «fueron la causa de muchas conmociones turbulentas que, al igual que sucede con las cabezas de la hidra, cuando se cortaba una de ellas, brotaban otras al instante», como se dijo en 1656.[35] En este sentido, la muerte de Lockyer, aunque no fuera un martirio de rango real, contribuyó a garantizar la supervivencia de las ideas de los niveladores:

Su voluntad es su ley, álzate ya, álzate, ya,
su voluntad es su ley, álzate ya.
Desde que la tiranía llegó, para ellos nada es ahora pecado:
convertir una cárcel en una trampa, hacer que los pobres allí revienten de [hambre.
Álzate ya, álzate ya.

La pequeña nobleza, la alta burguesía están por todas partes, álzate ya, [álzate ya.
La pequeña nobleza, la alta burguesía están por todas partes, álzate ya.
La pequeña nobleza, la alta burguesía están por todas partes, se encuen- [tran en todos los lados.
Tienen una sabiduría tan profunda, para estafarnos nuestra tierra.
Álzate ya, álzate ya.

«La canción de los cavadores» terminaba con una nota de Francis: «Gloria a todos los cavadores». Una vez derrotado el desafío antinomista, estaba abierta la vía para conquistar Irlanda, para hacer la guerra contra los holandeses y los españoles, para estabilizar Barbados, para tomar Jamaica y para establecer la esclavitud en un ámbito más amplio que nunca, uniendo África occidental con el Caribe.

IRLANDA, 1649-1651

El 29 de marzo de 1649, el día siguiente a la fecha en que la cúpula de los niveladores fuera aplastada con la detención de John Lilburne, William Walwyn y Richard Overton, Cromwell aceptó hacerse cargo de la expedición que partía para conquistar Irlanda. Así comenzó «la Vía Dolorosa de los irlandeses», como decía James Connolly, y su corolario histórico: el inicio del «Atlántico verde».[36] Nada más anunciarse la expedición de Cromwell a Irlanda, creció rápidamente la oposición en el ejército durante los meses de abril y mayo. El autor de *The English Soldiers' Standard* advertía de que los oficiales intentaban esclavizar a los soldados y aconsejaba la elección de nuevos agitadores. El boletín de noticias *Mercurius Militaris*, publicado por John Harriss, explicaba que «este plan irlandés» tenía por objeto «mantener a esta nación en la esclavitud». Los niveladores, por su parte, pusieron en circulación un opúsculo con el suave título *Certain Queries Propounded to the Consideration of such as were Intended of the Service of Ireland*, planteando en él unas preguntas que distaban mucho de ser suaves: «¿Acaso Julio César, Alejandro Magno, el duque Guillermo de Normandía, o cualquier otro de los grandes conquistadores que ha habido en el mundo, no fueron otros tantos grandes ladrones sin ley?». Los niveladores sabían que la expedición a Irlanda era una diversión militar: «Si consiguen hacer que vayamos a invadir Irlanda (como ellos piensan), nos tienen cogidos en cualquier caso: o bien nos cortan el cuello, o nos morimos de hambre, porque están seguros de que nunca volveremos a cruzar el Gran Charco para volver a casa». Un folleto de los niveladores ponía en cuestión el derecho de los ingleses «a privar al pueblo de las tierras que Dios y la naturaleza les habían dado y a imponerles leyes para las cuales éstos no habían dado su consentimiento». El autor se preguntaba si los irlandeses no tenían justificación para hacer todo lo que habían hecho ... protegerse y liberarse a sí mismos frente a las usurpaciones llevadas a cabo por los ingleses», y declaró que era el deber de cual-



Un «soldado pobre» del New Model Army de Irlanda.
The humble Petition of us the Parliaments poore Souldiers in the Army of Ireland (1647).

quier hombre honesto oponerse a la campaña de Cromwell. Mientras se reprimía aquella resistencia abierta, miles de soldados desertaron.[37]

En el mes de julio, Cromwell salió de Bristol con intención de llegar a Dublín. Su primer destino fue Drogheda, donde tuvo lugar una masacre. Cromwell explicó su plan: «Una décima parte de los soldados morirá y los demás serán transportados en barco a Barbados».[38] Cromwell calculó que murieron unos 2.100 soldados; Hugh Peter eleva esta cifra hasta 3.552. Dos años más tarde, Ireton, el que fue defensor de la propiedad en los debates de Putney, puso sitio a Limerick a orillas del Shannon. «Ireton se conformaba con poner sus esperanzas principalmente en el hambre

y las epidemias que hacían estragos dentro de los muros de la ciudad», escribe un historiador; pero hemos de añadir que disponía de armas pesadas y cadalsos con los que reforzar el hambre. «Un anciano deseaba ser ahorcado en lugar de su hija, "pero su proposición fue rechazada", dice Ludlow, "y lo llevaron de vuelta a la ciudad junto con el resto". Se levantó una horca que se podía ver desde las murallas y allí se ahorcó a los criminales condenados, con lo que se consiguió detener el éxodo». Miles de personas perecieron durante el asedio, incluido el propio Ireton, que cogió un resfriado y murió.[39] Según Gardiner, un nuevo decreto sobre la pena capital, promulgado especialmente para Irlanda, puso a ochenta mil personas en riesgo de ser ejecutadas. Una generación antes, sir John Davis había afirmado que Irlanda era un país bárbaro precisamente porque, a diferencia de otros reinos y estados bien gobernados, *no* tenía la pena de muerte.[40]

A continuación Cromwell centró sus objetivos en tomar tierra, con el fin de pagar a los soldados y a los que habían invertido en participaciones de tierras en Irlanda (incluidos Thomas y William Rainborough, a doscientas libras cada una).[41] El Consejo Militar debatió sobre si era preciso «erradicar a los nativos» o simplemente «despojarlos de sus propiedades».[42] Unos pocos años más tarde, en 1652, el preámbulo de la Ley de Colonización de Irlanda decidió la cuestión: se establecía el sistema de arrendamiento de tierras. «La intención del Parlamento no era extirpar la nación entera», ya que la tierra no podía ser cultivada «sin ayuda de los nativos». Unos cercados fijos sustituyeron a los campos abiertos; las granjas aisladas y dispersas reemplazaron los asentamientos en forma de núcleos, llamados *clachans*; los cultivos comerciales y un aumento de la mano de obra agrícola sustituyeron los cultivos de subsistencia en franjas de terreno y el igualitarismo medioambiental. Esta implacable transferencia de tierras irlandesas a una clase de terratenientes inmigrantes estuvo acompañada de un importante trabajo de cartografiado: el Down Survey* realizado por sir William Petty durante la década de 1650, que convirtió Irlanda en un mapa sobre un papel.[43] Todo esto llevó a una oleada de «personas ordinarias al país, [de] las cuales [los terratenientes] ya podrían esperar que les contrariaran y se les opusieran a menudo». Estas personas

* Este trabajo de cartografía, en vez de llevar el nombre de sus autores (en realidad, Worsley y Petty), se denominó según la expresión «*lay* down *a map*», que significa levantar o trazar un mapa a partir de un trabajo de campo, un método que lo hacía diferente de otros mapas anteriores. (*N. de la t.*)

eran conocidas también como *tories*, un nombre que se aplicó por primera vez de manera oficial en 1647 a hombres sin amo que vivían del bandolerismo.

La mano de obra que proporcionaban los irlandeses desposeídos se utilizaría a partir de entonces en las fincas de los señores ingleses, no sólo en Irlanda, sino en todo el Atlántico. Cromwell envió miles de irlandeses a Jamaica.[44] No se trataba de una experiencia totalmente nueva, tal como señaló Hugh O'Neill la víspera de derrota de Kinsale en 1601: «Nosotros los irlandeses nos encontramos en el exilio y convertidos en esclavos y servidores de un príncipe extranjero». Unos mil esclavos irlandeses fueron vendidos a Suecia en 1610.[45] Sir William Petty calculó que un sexto de los varones adultos, unos treinta y cuatro mil hombres, fueron embarcados desde Irlanda y vendidos en el extranjero como consecuencia de la conquista de 1649. En 1660 había ya al menos doce mil trabajadores irlandeses en las Indias Occidentales y, nueve años más tarde, sólo en Barbados había ocho mil. «Aunque tengamos que usar la fuerza para cogerlos ... no le quepa la menor duda de que puede recibir la cantidad de ellos que usted estime conveniente», escribió Henry Cromwell respondiendo a un pedido de mil muchachas y mil muchachos irlandeses para Jamaica. El poeta se lamentaba diciendo:[46]

> Sin familia, sin tierra, sin nombre,
> sin patrimonio, sin nadie que les acoja, sin reputación
> vagan ahora sin destino
> los niños de un lado para otro.

Además de los muchachos, las jóvenes y la tierra, se robó también el saber. Robert Boyle recibió una enorme cantidad de tierras irlandesas, con cuyos beneficios contribuyó a mantener la Royal Society, que también se benefició de los secretos comerciales que Boyle obtuvo del arte y el misterio de la artesanía irlandesa. Se quedó impresionado, por ejemplo, al ver a «un herrero que, con un martillo y a partir de una masa de hierro, puede forjar grandes barras o cuñas, así como fabricar las fuertes y pesadas cadenas que se empleaban para cargar con ellas a los malhechores, e incluso para cerrar calles y verjas» con el fin de proteger la propiedad en Irlanda y de obtener más propiedades en ultramar.[47]

BARBADOS, 1649

Los irlandeses formaban parte de los conspiradores que en 1649 planearon convertirse en hombres libres y dueños de Barbados. El éxito del cultivo del azúcar, importado por los holandeses a la isla desde Pernambuco, Brasil, en 1640, había intensificado la explotación de los obreros de las plantaciones. Richard Ligon, un testigo de la época, pensaba que en la conspiración estaba implicada la mayoría de los sometidos a contratos de servidumbre, que en aquel momento eran cerca de diez mil. Consideró este suceso como una respuesta directa a la crueldad de los patronos, que fue la causa de que los contratados optaran por conseguir la libertad o morir en el intento. Sin embargo, nunca llegaron a entrar en acción, ya que un informador alertó a las autoridades, comunicándoles la existencia de este plan. Centenares de personas fueron arrestadas, muchas de ellas torturadas y dieciocho ejecutadas. Los líderes eran «tan arrogantes en sus propósitos, y tan incorregibles, que había una probabilidad bastante elevada de que se convirtieran en protagonistas de una segunda conspiración». A pesar de las ejecuciones, continuó la resistencia a la esclavitud: entre otras iniciativas hubo una nueva conspiración organizada por africanos.[48]

A finales de la década de 1640, los amos de Barbados tenían mucha riqueza que proteger frente a aquellos que la habían producido. Después de visitar la isla en agosto de 1645, George Downing escribió: «Si vais a Barbados, veréis una isla floreciente y muchos hombres capaces. Creo que este año han traído al menos mil negros y, cuantos más compran, más pueden comprar, porque en año y medio ganarán (si Dios lo quiere) tanto como les han costado». Cuando Richard Ligon llegó por primera vez a Bridgetown, en 1647, contó veintidós barcos en el puerto, «rápidos y numerosos». El estatuto de Barbados de 1651 indicaba que la fuente principal de «riqueza para los habitantes de la isla consistía principalmente en el trabajo que realizaban sus *servants*». Barbados llegó a ser la colonia más rica de Inglaterra y «uno de los lugares más ricos que existen bajo el Sol».[49]

Se describía Barbados como «el estercolero al que Inglaterra manda su basura. Pícaros, prostitutas y gente por el estilo son el tipo de personas a las que se envía aquí». Es bastante cierto: el primer cargamento de convictos llegó a Barbados en 1642. Una ley de 1652 permitía a los magistrados ingleses apresar sumariamente mendigos o vagabundos y em-

barcarlos con destino a las plantaciones. Se llevó a Barbados un barco cargado de prostitutas procedentes de las cárceles de Londres con el propósito de que aquellas mujeres realizaran funciones reproductoras. Además de los que hemos citado, la isla estaba habitada por todo tipo de personas: ingleses, franceses, holandeses, escoceses, irlandeses, judíos españoles, indios y africanos. Heinrich von Uchteritz, un mercenario alemán que luchó para Carlos Estuardo, fue vendido a una plantación que tenía «cien cristianos, cien negros y cien indios como esclavos». Los nativos americanos eran en su mayoría arawaks de la Guayana, que llegaron a la isla en un principio como personas libres, pero ya habían sido esclavizados para 1636. Los *servants* ingleses y los esclavos africanos llegaron a bordo de los primeros barcos ingleses en 1627, y los irlandeses durante la década de 1630; durante la década de 1640 llegaron de Inglaterra dos mil por año y durante la década de 1650 esta cifra aumentó a tres mil. A veces los vendían a peso. Muchos eran veteranos de la revolución inglesa —soldados, «familistas»,* etc.— que se convirtieron en colonos pobres, hombres libres sin propiedades y *servants* contratados. Algunos de ellos, según los criterios antinomistas, rechazaban todo tipo de ordenanzas. George Fox visitó Barbados en 1671 y predicó conceptos similares a «los *negros*, los *morenos* y los *blancos*».[50] Los colonos propietarios de plantaciones iniciaron acciones en contra de los radicales religiosos sospechosos de estar involucrados en la conspiración de 1649 y desterraron a 122 hombres.

Los productores de azúcar impusieron en el trabajo una disciplina puritana, que en lo relativo a los esclavos incluía un principio satánico tanto en la práctica de la acumulación como en sus aspectos económicos: «El diablo poseía al inglés, haciendo que todo trabajara; hacía que el *negro* trabajara, que el caballo trabajara, que el asno trabajara, que el bosque trabajara, que el agua trabajara y que el viento trabajara».[51] Se tardó cuatro décadas en despejar la selva xerófila, suprimiendo el quiebrahacha, el bosque de cañas, el arbusto del tantán y la madera de vara de azadón. La fase final de deforestación comenzó en 1650, tras lo cual hubo que importar carbón de Inglaterra para poder hervir la caña de azúcar. El éxito del cultivo de la caña de azúcar se debió al trabajo de cuadrillas multirraciales en los campos de caña:

* Es decir, miembros de la secta religiosa mística *Familia Charitatis* o Familia del Amor. (*N. de la t.*)

desbrozado, molino de viento, quitar burbujas del tonel en la factoría
cargando sobre mi cabeza, cargando en el carro, el molino girando,
girando, girando
sirope, licor, sangre de los campos, el flujo del tiempo.

En el primitivo sistema de las plantaciones coloniales los trabajadores eran bienes muebles; su trabajo se organizaba y mantenía utilizando la violencia. Las flagelaciones y las marcas con hierros candentes dejaron en los cuerpos unas cicatrices inimaginables, o así lo cree el padre Antoine Biet, que fue testigo de estos castigos en 1654. Orlando Patterson ha escrito que «la distinción que se hace a menudo, como si vender el trabajo y vender a las personas fueran conceptos opuestos, no tiene sentido alguno en términos humanos reales». El mismo diablo controlaba todo.[52]

La resistencia incluía la fuga, los incendios premeditados, el asesinato y la rebelión. Los irlandeses, según dijo el gobernador Searle, andaban de un lado para otro como vagabundos, negándose a trabajar. James Holdip, un colono propietario de plantaciones, vio cómo algunos campos de caña de azúcar, que valían diez mil libras, ardían en llamas durante el año de la conspiración, es decir, en 1649. En 1634 los *servants* habían conspirado para matar a sus amos y conseguir ser libres, con el fin de tomar luego el primer barco que llegara y hacerse a la mar como bucaneros. Sus líderes, John y William Weston, habían tenido la experiencia de los disturbios organizados en contra del cercado de tierras en los alrededores de Bristol durante las décadas de 1620 y 1630.[53] Cornelius Bryan, un irlandés pelirrojo, fue azotado y encarcelado por participar en un motín y, finalmente, fue deportado. «Cuando estaba comiendo carne en una bandeja», decía Bryan, «si en la bandeja hubiera habido tanta sangre inglesa como carne, la habría comido toda y aún habría pedido más». La cooperación entre estos «pelirrojos» y los esclavos africanos fue una pesadilla para las autoridades. El Consejo del Gobernador anunció en 1655 que había «varios *servants* irlandeses y cierto número de negros que se habían rebelado en Thicketts y sus alrededores», burlándose de una ley aprobada en 1652, «una Ley de Restricción de las Migraciones de *Servants* y Negros». El primer grupo de cimarrones de que se tiene noticia en Barbados era interracial, como lo era la cárcel de la capital, Bridgetown, donde se encerró a los fugitivos capturados. «Lo que los hacendados de las plantaciones temían al máximo era que se produjera una alianza rebelde entre los esclavos y los trabajadores con contrato de servidumbre temporal»,

señala la experta en historia de Barbados, Hilary McD. Beckles. Los irlandeses y los africanos conspiraron juntos en los complots de 1675, 1686 y 1692. Los «irlandeses negros» emergieron como una etnia regional en Montserrat y Jamaica.[54]

Para estabilizar el régimen que habían impuesto, las autoridades de Barbados hicieron que los trabajadores de servidumbre temporal, los esclavos y los radicales religiosos estuvieran separados unos de otros. Llevaron a cabo esta separación durante las décadas de 1650 y 1660 con la ayuda involuntaria de Oliver Cromwell, los microbios y los *spirits*. Según el plan diseñado por Cromwell en 1655 para los territorios occidentales, un escuadrón naval capitaneado por Venables y Penn se detuvo en la costa de Barbados y se llevó unos cuatro mil hombres entre trabajadores que estaban sujetos a servidumbre temporal y otros que lo habían estado, para con ellos atacar Jamaica y quitársela a los españoles. La mayoría de estos hombres murió de fiebre amarilla. Dado que era grande el número de trabajadores que se había ido de la isla o había perecido, los grandes hacendados de las plantaciones los reemplazaron por esclavos africanos, que en la década de 1660 los traficantes suministraban en cantidades mayores y a precios más bajos que los que podían ofrecer los traficantes de trabajadores en régimen de servidumbre temporal. La clase socialmente más elevada aplicaba también una política informal para crear la división, instigar la criminalidad y sentirse segura haciendo que los trabajadores se pelearan o riñeran entre ellos. Morgan Godwyn definía este modo de actuar como la política del «¡Bah!, que ellos se las apañen»:

> Una de las consecuencias de dar una cantidad escasa de alimentos a sus esclavos [es] la gran cantidad de hurtos y atracos que cometen estas personas hambrientas, siendo sus víctimas los ingleses más pobres. Sobre esto yo diría que sus amos propician las circunstancias al matarlos de hambre, y creo que no tendría que ir más lejos para dar en el clavo. Que los amos no se sienten disgustados por ello, si lo hacen con destreza, es la opinión y el sentir generales de las víctimas: y se dice que éste es el auténtico significado de la respuesta habitual «¡Bah!, que ellos se las apañen», que se les da a los mayorales y a los capataces cuando piden suministro para satisfacer la necesidad de provisiones que sufren los negros.[55]

En esta situación, el hambre producía el robo, al que el inglés pobre respondía matando a tiros a los ladrones. La división entre el trabajador en régimen de servidumbre y el esclavo quedó reglamentada en el amplio código para esclavos y *servants* aprobado en 1661, que se convirtió en

modelo para otros códigos similares en Jamaica, Carolina del Sur, Antigua y San Cristóbal. Los propietarios de las plantaciones diferenciaron legal y socialmente al esclavo del *servant*, definiendo al primero como propiedad privada y ofreciendo al segundo nuevas protecciones contra la violencia y la explotación. El esfuerzo por recomponer el sistema de clases, dando a los trabajadores en régimen de servidumbre y a los esclavos posiciones materiales diferentes dentro del sistema de las plantaciones coloniales, continuó cuando los propietarios de estas plantaciones transformaron a los *servants* que aún existían en una elite laboral, como artesanos, capataces y miembros de la milicia, que con las armas que portaban serían utilizados para sofocar las rebeliones de los esclavos. La política del «¡Bah!, que ellos se las apañen» se institucionalizó como una característica estructural permanente de la sociedad colonial americana. Tras la derrota del abolicionismo que propugnaba la revolución inglesa, la producción de azúcar se multiplicó por tres en Barbados.[56]

EL RÍO GAMBIA, 1652

Inmediatamente después de las ejecuciones de 1649, la invasión de Irlanda y la derrota de la rebelión de los *servants* en Barbados, dos de los principales rivales de la época, Oliver Cromwell y el príncipe Rupert, tomaron caminos diferentes para llegar al mismo destino: África occidental; el uno políticamente, el otro en sentido real. Rupert, el contrincante de Rainborough en el asedio de Bristol de 1643, sobrino del decapitado Carlos I y primo del futuro rey Carlos II, se hizo a la mar como corsario del rey junto con su hermano, el príncipe Mauricio. Entretanto Cromwell desarrolló una estrategia agresiva diseñada para reducir el poder de los holandeses y situar Inglaterra como primera potencia naval en el Atlántico. Las dos mitades de la clase poderosa inglesa (los «nuevos comerciantes» y los viejos aristócratas) se encontraron y chocaron en el río Gambia, donde crearon el comercio triangular de esclavos. Los ingleses fueron los traficantes de esclavos más importantes de África a finales del siglo XVII, pero no lo habían sido al principio de dicho siglo.[57] De hecho, en 1623, un comerciante inglés llamado Richard Jobson, al encontrarse en Gambia con que le ofrecían «algunas mujeres negras jóvenes», hizo que se transmitiera la siguiente respuesta: «Somos un pueblo que nunca ha traficado con tales mercancías, y tampoco nos compramos o vendemos los unos a los otros». Esto cambiaría hacia 1649.

El drama del comercio de esclavos está en el modo en que la gente de aquel río quedaba atrapada entre dos fuerzas históricas: el sistema de los terrenos comunales y la esclavitud. Léopold Senghor, el poeta de la negritud, dice que «la sociedad africana negra ... ya había logrado implantar el socialismo antes de la llegada de los europeos».[58] W. E. B. Du Bois reverenciaba el calor humano existente en los poblados de África occidental. Walter Rodney caracterizó su organización política diciendo que se trataba de jefaturas y «grupos étnicos organizados de manera comunal». El río Gambia constituye una importante vía fluvial del continente africano, es navegable a lo largo de más de ochocientos kilómetros. Jobson observó que los agricultores del pueblo mandingo trabajaban sus campos utilizando toda una serie de personas con azadas de hierro: «Uno que dirigía la ruta, iba levantando la tierra que tenía por delante, y lo mismo hacían otros muchos que le seguían por detrás, con sus diversas herramientas de hierro y siguiendo las instrucciones del primero, hasta conseguir formar un surco adecuado para la siembra».[59] El arroz que cultivaban las mujeres yola en los pantanos de agua dulce era la cosecha más importante para la subsistencia de la población de Gambia y constituiría posteriormente la base de la cultura arrocera de Carolina del Sur. El producto principal del estuario era la sal. Los pescadores de las canoas comerciaban con el pescado y las ostras de los manglares. La isla de James se fortificó en 1651 y se negoció con el pueblo niumi sobre los derechos de la leña y el agua que podían obtener en la parte continental. El pueblo yola, que vivía en la orilla sur del río no se recuperaría nunca de los estragos causados por el tráfico de esclavos. Nasir al-Din, un revolucionario religioso y clérigo beréber que falleció en 1674, predicaba desnudo en los poblados exigiendo el derrocamiento de las dinastías corrompidas por el comercio de esclavos, que se convertiría en una empresa estatal a finales del siglo XVII.[60]

En 1649, un año importante desde el punto de vista histórico, los comerciantes británicos encargaron la construcción de un puerto comercial fortificado, o factoría, en la Costa de Oro.[61] Al mismo tiempo, la Guinea Company, fundada en 1618, fue examinada a fondo por los «nuevos comerciantes» y el Consejo de Estado, recibiendo un nuevo estatuto en 1651, año en que fueron enviados varios barcos a África occidental. Matthew Backhouse, un representante de la Guinea Company y gestor del triángulo comercial entre Inglaterra, África y las Indias Occidentales, navegó hacia el río Gambia en 1651 con el capitán Blake a bordo del *Friendship*. Su propósito era establecer relaciones comerciales regulares

y conseguir quince o veinte «negros jóvenes y robustos de unos 15 años de edad» para llevarlos a Barbados. El propio Backhouse comerció con veinticinco colmillos de elefante y también con textiles africanos, los muy apreciados «tejidos populares de los mande», cuyos admirados colores brillantes influyeron en las vistosas tradiciones textiles de Brasil, el Caribe y Estados Unidos.[62] Llegó a Gambia con su tripulación poco después de que otro barco inglés hubiera sufrido un motín en el que los esclavos «consiguieron tomar las armas y cayeron sobre los marineros, golpeándoles en la cabeza y cortándoles el cuello con tal rapidez» que el capitán, desesperado, «bajó a la bodega e hizo que todos volaran por los aires, incluido él mismo; esto fue antes de que pudieran salir del río». Tales acontecimientos hicieron que la Guinea Company pusiera en sus barcos «grilletes y cerrojos para aquellos de vuestros negros que sean rebeldes y rezamos para que tengáis sumo cuidado en mantenerlos sometidos y les proporcionéis comida a su debido tiempo con el fin de que no se rebelen contra vosotros, como ya ha sucedido en otros barcos».

El príncipe Rupert, después de ser derrotado por Rainborough en Bristol, escapó al puerto irlandés de Kinsale, donde se aprovisionó y dotó de tripulación a una pequeña flota, antes de zarpar para surcar el Mediterráneo y el Atlántico, con la esperanza de hacer que Barbados siguiera siendo realista. En diciembre de 1651, el príncipe Rupert repostó agua en Arguin y se refugió en Cabo Blanco, cerca de las aguas donde sucedió el pavoroso desastre inmortalizado por Géricault en *La balsa de la Medusa*. Rupert contrató un piloto en las islas de Cabo Verde, luego otro en la desembocadura del río Gambia, y luego un tercero, un *grometta* llamado Jacus. Una población criolla consistente en una mezcla de africanos y portugueses, que había comenzado a formarse en el siglo XV y a cuyos miembros se denominaba *lançados*, desempeñó el papel correspondiente a los intermediarios. Por su parte, Jacus sirvió primero a los partidarios de Cromwell y luego a los realistas.[63] Navegando río arriba por un afluente, el 2 de marzo, Rupert capturó dos barcos mercantes ingleses, el *Friendship* y el *Supply*, cuyas tripulaciones se encontraban muy debilitadas por la malaria, antes de continuar navegando el 18 de marzo hacia Cabo Mastre y la ciudad de Reatch.

Jacus aconsejó hacer una parada. «Algunos de ellos se llevaron secuestrado en una de sus canoas a un marinero de la tripulación del príncipe Mauricio, un nativo de aquel lugar, que había vivido mucho tiempo entre cristianos y se había convertido él mismo en uno de ellos; sin embargo, al prometerle los otros que volvería de nuevo a bordo, se fue con

ellos a visitar a sus padres.» Los libros de alistamiento de la época ofrecen los datos de las ausencias en cualquier barco determinado y una cosa así no era en absoluto inusual. No obstante, el príncipe, tras tomar la decisión de capturar al marinero por la fuerza, envió una centena de hombres a perseguirlo, pero éstos fueron desalojados de sus botes en las rompientes. Dos caballeros, Holmes y Hell, fueron tomados como rehenes. De Hell sabemos poco, pero Holmes ayudó a construir una nación imperial. A partir de este momento, en el mar y en la costa se produjo una rápida serie de acontecimientos en los que la población indígena tuvo que hacer frente al poder naval de los británicos («la playa de sueños, y de locos despertares», escribió Césaire). Los nativos salieron remando en una canoa para negociar. Uno de los hombres fue asesinado. El príncipe ordenó que salieran otros cien mosqueteros. Los nativos «enviaron un grupo numeroso de hombres, que se metieron en el mar con el agua hasta el cuello, para impedir que llegáramos a tierra. En cuanto nos vieron aparecer ante ellos, bucearon bajo el agua para evitar que les alcanzaran nuestros disparos, y luego emergieron, lanzándonos una lluvia de flechas ... hasta que una de éstas alcanzó por desgracia a Su Alteza, el príncipe Rupert, sobre la tetilla izquierda, entrando profundamente en su carne. El príncipe pidió al momento un cuchillo y se sacó la flecha él solo».

Esto fue suficiente y, gracias a Jacus, los demás fueron rescatados, remaron rápidamente de vuelta a sus barcos y zarparon. Jacus se quedó, renunciando a las recompensas que había ofrecido el príncipe Rupert, porque prefería aquel lugar intermedio, playa o estuario, entre la tierra y el mar. Los griots, que narran de viva voz la historia de la localidad, no sólo recuerdan a Kunta Kinte y la «saga de una familia americana», porque ésta es la región donde se sitúa *Raíces* (1976), sino también un gran número de sagas enmarcadas cronológicamente en los siglos en que la violencia europea se desencadenó sobre aquellas playas.[64] ¿Por qué era tan importante para Rupert aquel marinero africano? ¿Por sus habilidades lingüísticas? ¿Por su conocimiento de la región? ¿Por su destreza como marinero? ¿O era que su conocimiento transatlántico de la esclavitud en América podía resultar peligroso para los intereses ingleses en la región? La historia que contamos no es la saga de una familia, sino la lucha de clases en el momento crítico del encuentro entre el marinero de los barcos de altura europeos y el remero de una canoa africana. En este encuentro estaba implícita la posibilidad de una resistencia conjunta frente al enemigo común, que en este caso quedaría marcado con una cicatriz para el resto de sus días.

Nada más comenzar la retirada del príncipe Rupert, estalló un motín en uno de sus barcos y los rebeldes se quedaron con él. Posteriormente, se produjo un segundo motín encabezado por William Coxon en las islas de Cabo Verde. Al lado de Coxon estuvieron el tonelero, el artillero, el contramaestre y el ayudante del capitán. Estos oficiales encabezaron el motín de 1648. Capp cita a un artillero que afirmaba estar «por encima de las ordenanzas».[65] El navío tenía 115 hombres a bordo —franceses, españoles, holandeses, ingleses y muchos africanos. Entre esta tripulación multilingüe y multiétnica hubo veinticinco individuos que se convirtieron en amotinados activos.[66] Cambiaron el nombre del barco, que era *Revenge of Whitehall* (Carlos Estuardo había sido decapitado en Whitehall), bautizándolo como *Marmaduke*, nombre bajo el cual navegaría en 1655 hacia el Caribe con Venables y Penn. En 1649 el décimo interrogante con respecto a las tropas que iban a Irlanda era «si, en el caso de aquellos que luchaban por su libertad (como los ingleses ahora), no resultaría inexcusable que se atrincheraran en una posición contraria a la libertad de otros; y si el esfuerzo por conseguir la libertad de todos los hombres al mismo tiempo que la propia no sería un signo especial y un distintivo característico del auténtico modelo de libertad».

Los enfrentamientos que tuvieron lugar en el río Gambia en 1652 siguieron configurando las vidas del príncipe Rupert y de Robert Holmes, que a su vez configuraron el curso de la historia de los ingleses en el Atlántico. Robert Holmes regresó dos veces a Gambia, primero en 1661 para tomar lo que se convertiría en la isla de James, la principal fortificación inglesa de este río, y posteriormente durante los años 1663-1664, para atacar las factorías holandesas. Cuando navegaba por el lugar en que el príncipe Rupert y él habían luchado contra los marineros años antes, recordó lo siguiente: «En este puerto, si no hubiera sido por la providencia divina, yo habría sido asesinado por algunos de los negros del país que acechaban en la costa».[67] Al tiempo que hacía su carrera profesional en una época en que la marina se estaba convirtiendo en la institución que iba dando forma a la nación, Holmes precipitó personalmente el estallido de dos guerras mundiales. La isla de James en particular y el río Gambia en general llegaron a ser «el principal baluarte de los ingleses en el norte de África durante toda la historia de las compañías comerciales africanas». Dryden elogió a este caballero, diciendo: «Y Holmes, cuyo nombre permanecerá vivo en la literatura épica ... que fue el primero en embrujar nuestros ojos con el oro de Guinea». Dryden también dedicó alabanzas al príncipe Rupert, considerándolo como un águila y un mesías «que agitó

en el aire las fasces del poder». Rupert se convirtió en el motor que impulsó la renovación de los estatutos de la Royal African Company en 1660 y, una vez más, en 1663, después de la restauración de Carlos II en el trono. Este estatuto reclamaba pomposamente la totalidad de la superficie marina desde las Columnas de Hércules hasta el cabo de Buena Esperanza, «y todos y cada uno de los puertos, calas, islas, lagos, y otros lugares en las distintas zonas de África». Esta curiosa declaración de usurpación mágica se puede comparar con el murciélago del baobab que asomó su cabeza para decirle al primer rey (o *mansa*) de los niumi: «No niego el derecho que tenéis a reclamar que habéis descubierto un país, pero sea cual sea el país que habéis encontrado, tiene dueño ya».[68]

Así, el incidente de la herida de Rupert en el pecho nos recuerda, en primer lugar, que los trabajadores contratados para las tareas del tráfico de esclavos se enrolaban sólo con ciertas condiciones —en este caso, que a un marinero se le permitiera ir a la costa para despedirse de su familia— y, en segundo lugar, que los grupos del proletariado que aumentaron su número con mayor rapidez fueron los marineros y los esclavos africanos. El colectivo de los marineros era multirracial —irlandeses, ingleses, africanos— y uno de los centros de este mundo afromarítimo era Londres. Aunque el propio Backhouse no podía regresar a Londres, su cargamento sí lo hizo e incluía «un muchacho negro» en la época en que «Tom el negro» estaba convirtiéndose en un estereotipo londinense. En Westminster Tom se presentó a un viejo avaro, diciendo: «Amo blanco, por mi cara yo no inglés, ni inglés por mi idioma: yo un extranjero de África, yo completamente lleno de dinero». Tom, que jamás en toda su vida había estado fuera de Inglaterra y no hablaba otro idioma que no fuera el inglés, era un tramposo que manipulaba la codicia de los londinenses y sus prejuicios contra los extranjeros para dar la vuelta a la situación en su propio beneficio.[69]

LONDRES, 1659-1660

Si los debates de Putney de 1647 pusieron de manifiesto que la revolución inglesa tenía el carácter de un movimiento abolicionista, en cambio un debate parlamentario de 1659 sobre la esclavitud y el «ciudadano inglés nacido libre», que se realizó la víspera de la restauración de Carlos II y la monarquía de los Estuardo, marcó una inversión contrarrevolucionaria. Las circunstancias habían cambiado desde que Francis y Rainborough

pusieran en cuestión la relación entre la esclavitud y la libertad en el punto culminante de las posibilidades revolucionarias. La represión interna ejercida contra los radicales había hecho factibles nuevos negocios de la burguesía inglesa en Irlanda, Barbados, Jamaica y África occidental. El 25 de marzo de 1659, Marcellus Rivers y Oxenbridge Foyle formularon una petición ante la Cámara de los Comunes «por cuenta propia, siendo los peticionarios setenta personas de esta nación, nacidas libres, pero actualmente en situación de esclavitud en Barbados, que denuncian los usos más bárbaros y contrarios a la fe cristiana». El debate subsiguiente dejó claro que se facilitaría el camino hacia la restauración de la monarquía si se diera previamente el logro de una convergencia de las ideas relativas a esclavitud, raza e imperio entre los parlamentarios y los realistas, es decir, los antiguos antagonistas durante la revolución inglesa y las guerras civiles.[70]

Rivers y Foyle habían sido arrestados por pasar armas de contrabando para Carlos Estuardo y fueron encarcelados después de la rebelión de Salisbury de 1654. Protestaron contra el hecho de que se les hubiera tratado como a «ingleses libres» indeseables, dado que nunca tuvieron un juicio adecuado y fueron encarcelados de manera arbitraria durante un año. Cuando fueron sacados de las prisiones, los llevaron rápidamente a Plymouth y los embarcaron sin miramientos en un navío de altura. Al igual que las mercancías y los bienes muebles del comerciante y miembro del Parlamento Martin Noell, fueron encerrados bajo cubierta con los caballos. Rivers y Foyle no dijeron cuántos de sus compañeros esclavos blancos murieron, siendo luego introducidos en ataúdes de lona y arrojados por la borda, pero en un viaje normal el número habría oscilado entre ocho y catorce. Después de varias semanas de travesía, los prisioneros llegaron a Barbados y allí fueron vendidos a las «personas más bárbaras e inhumanas por mil quinientas cincuenta libras de azúcar cada uno, más o menos, según sus aptitudes para el trabajo». Los esclavos eran obligados a trabajar, «moliendo en los molinos y cuidando los hornos», o cavando en los campos junto a otros esclavos procedentes de Inglaterra, Irlanda, Escocia, América y África.[71] Vivían en pocilgas, comían patatas y bebían agua de patatas, eran azotados, comprados y vendidos. La petición presentada por Rivers y Foyle planteaba el reconocimiento de los derechos humanos contrarios a tal explotación.[72]

Esta petición provocó un debate acalorado y lleno de falsedades. Los miembros del Parlamento sabían que los peticionarios no eran prácticamente diferentes de los miles de ingleses e inglesas que habían sido reclu-

tados para los contratos de servidumbre durante los últimos treinta años. Noell, que había reclutado a muchos de ellos, se vio obligado a admitir que había «comerciado en aquellos lugares», pero se apresuró a defender a los dueños de las plantaciones de Barbados diciendo, de manera falaz, que el trabajo en las plantaciones de azúcar no era tan duro como se solía decir y, con sinceridad, que la isla «se sentía tan agradecida por este comercio como cualquier otro lugar del mundo». Intentó amortiguar el impacto de la petición negando la importancia histórica de los trabajadores con contrato de servidumbre en la construcción del sistema colonial e intercalando distinciones racistas: tranquilizó al Parlamento afirmando que en Barbados «son los negros los que realizan la mayor parte del trabajo».[73]

Hubo algunos parlamentarios que trataron esta petición de manera política, considerándola como una cuestión que atañía a los partidarios del rey. Sin embargo, sir Henry Vane, el radical milenarista que había apoyado a Anne Hutchinson en la controversia antinomista de Boston en 1636-1637, anunció: «No considero este asunto como una cuestión monárquica, sino como un tema que concierne a la libertad de las personas nacidas libres en Inglaterra». Arthur Annesley añadió: «Lamento oír cómo esgrimen la Carta Magna en contra de este Parlamento. Quien sea un inglés, ¿por qué no ha de disfrutar de las ventajas de esta condición?».[74] Varios parlamentarios comenzaron a definir la libertad inglesa frente a la esclavitud africana. Edward Boscawen, que había invertido en la campaña, llevada a cabo con éxito, de arrebatar Jamaica a España en 1655 explicó: «Tenéis el caso de san Pablo ante vosotros. A un romano no se le debería golpear». Lo que quería decir con esto era que la ciudadanía inglesa tenía que ser una condición global que protegiera a sus poseedores contra la violencia. Boscawen explicó solemnemente que, si el Parlamento no atendía la petición, «nuestras vidas serán tan baratas como las de los negros». Sir Arthur Hesilrige «apenas pudo contener las lágrimas» cuando tuvo que imaginarse a los ingleses trabajando junto a los africanos. Mientras las declaraciones revolucionarias universalistas menguaban hasta reducirse a un estrecho nacionalismo racista, unos pocos seguían aferrándose a unos ideales más amplios. Sir John Lenthall decía preocupado: «Espero que nuestra guerra no dé como resultado la conversión de los hombres en mercancías». Thomas Gewen se lamentaba diciendo: «No quisiera que se vendiera a los hombres como se hace con los bueyes y los caballos. La venta de un hombre es un grave pecado». El comandante John Beake resumió la cuestión: «La esclavitud es siempre esclavitud, tanto en una república como en cualquier otro tipo de Estado».[75]

Era un momento decisivo, como explicó Hilary McD. Beckles: «El Parlamento consideró que los colonos de Barbados, al igual que otros de las Indias Occidentales, ya no necesitaban realmente mano de obra blanca, porque la utilización de esclavos negros estaba plenamente implantada y había demostrado ser muy rentable». Entretanto, la mano de obra militar de la metrópolis estaba resultando de nuevo problemática. Poco después de celebrarse este debate, los soldados rasos del New Model Army se amotinaron una vez más y volvieron a elegir a unos agitadores como sus representantes. El espectro de Putney empezaba a perseguir a los hacendados: esta vez optaron por restaurar la monarquía.[76] Tras recuperar el poder, los realistas expresaron su concepto de «derechos de los ingleses nacidos libres» organizando una represión, que incluía ahorcamientos ejemplares, en primer lugar contra las mismas personas que habían desarrollado este discurso. En 1661, Thomas Venner, que era de Nueva Inglaterra, llevó a los trabajadores partidarios de la Quinta Monarquía a una batalla contra el rey, cantando «Jesús Rey y las cabezas sobre las verjas» —en alusión a los regicidas ejecutados.[77] El propio Venner fue capturado, ahorcado, destripado y descuartizado, y además su cabeza fue expuesta en público: *hidra decapita*.

El desarrollo de la doctrina inglesa relativa a la supremacía de los blancos se produjo, por lo tanto, en el contexto de la contrarrevolución, la restauración de la monarquía y el progreso del tráfico de esclavos. Los gobernantes de Inglaterra, orientados e inspirados por Rupert y Holmes, comenzaron a discutir la redacción de un nuevo estatuto para la Company of Royal Adventurers into Africa y la posibilidad de hacer una guerra contra los holandeses por el control del tráfico de seres humanos en África occidental.[78] Después de aquello, el significado de la expresión «inglés nacido libre» nunca pudo resultar totalmente inocente o esperanzador para la mayoría de los habitantes del planeta. La represión de la época de la Restauración elevó al máximo la diáspora de los radicales. Los regicidas se marcharon hacia América y Europa; los *ranters*, cuáqueros y muggletonianos desaparecieron en ultramar. El cuáquero Edward Burrough le dijo a Carlos II: «Aunque tuvierais que destruir estos navíos, nuestros principios, sin embargo, nunca podrían extinguirse, sino que vivirían para siempre y entrarían en otros cuerpos para vivir, actuar y hablar».[79] *Hidra redux*.

VIRGINIA, 1663-1676

En septiembre de 1663 un grupo de trabajadores de Poplar Spring (Gloucester County), Virginia, se reunió en secreto a medianoche en una casa situada en los bosques. Planearon tomar armas y un tambor, para desfilar de casa en casa, llamar a los demás esclavos y luego acudir al gobernador para pedirle la libertad. Varios de los rebeldes habían vestido la casaca roja del New Model Army; algunos habían pertenecido al grupo llamado Quinta Monarquía, otros habían sido muggletonianos. Al llegar la restauración habían sido sentenciados al trabajo en régimen de servidumbre y enviados a Virginia. Ahora intentaban capitalizar el descontento generalizado que sentían los trabajadores dentro del sistema colonial y planeaban derrocar al gobernador y establecer una república independiente. Un delator reveló la existencia del complot. Cuatro fueron ahorcados y cinco deportados. Los colonos de las plantaciones decidieron que el día del alzamiento, el 13 de septiembre, debía ser conmemorado como una fiesta anual.[80] El antinomismo revolucionario había resurgido en los campos de tabaco.

El primer proletariado del tabaco que hubo en Chesapeake estuvo formado por expresidiarios de Newgate, cuáqueros, renegados, marineros, soldados, disidentes escindidos de la Iglesia de Inglaterra, *servants* y esclavos.[81] En 1662, la Cámara de Diputados levantó postes para azotar a los rebeldes y garantizó a los hacendados el derecho legal a dar palizas a sus *servants*. Haciéndose eco de las quejas por la «audaz insumisión de muchos *servants* obstinados e incorregibles que se resistían frente a sus amos y capataces», prometieron palizas y servicios adicionales para todo aquel que levantara la mano contra su amo, ama o capataz. Resumiendo las tensiones rebeldes surgidas en la costa oriental de Virginia, Douglas Deal dice en sus escritos que «la violencia física, el abuso verbal, los retrasos en el trabajo, el sabotaje y la fuga de los *servants* pasaron a ser mucho más frecuentes a partir de 1660».[82] Al igual que en Barbados, los *servants* y los esclavos a menudo huían juntos, lo cual hizo que fuera necesaria en 1661 y 1662 una legislación represiva y deliberadamente divisora que hacía al *servant* responsable durante el tiempo en que el esclavo estuviera huido. En 1664, las autoridades de Maryland aprobaron una ley contra aquellas mujeres inglesas que «tuvieran gran tendencia a olvidar su condición de mujeres libres y que, para desgracia de la nación, se casaran con esclavos negros, lo cual podría acarrear diversas consecuencias relativas a la descendencia de estas mujeres y ocasionar un gran

perjuicio a los amos». En 1672 los grandes hombres de Virginia estaban preocupados por el hecho de que los *servants* pudieran «escapar y unirse» a los esclavos formando comunidades de cimarrones. La Cámara de Diputados prohibió la entrada de los cuáqueros en la colonia, hizo un llamamiento para que se encarcelara a los que ya estaban allí y prohibió sus reuniones y publicaciones. George Wilson, un antiguo soldado del New Model Army que a principios de 1662 fue encadenado a un poste junto con un indio en una hedionda prisión de Jamestown, denunció la crueldad y la opresión de una «empresa de gente holgazana y ociosa que no se preocupaba por trabajar y se nutría del sudor y el trabajo» de otros. Wilson organizó reuniones interraciales en las cuales las mujeres predicaban doctrinas heréticas. Los grandes hacendados de las plantaciones actuaban siempre en contra de la cooperación interracial, salvo cuando ésta era necesaria para la producción de tabaco.[83]

La resistencia de los trabajadores de las plantaciones estalló durante los años 1675 y 1676 con la rebelión de Bacon, que en realidad constó de dos rebeliones diferentes. La primera, que comenzó a finales de 1675, fue una guerra para conseguir tierras emprendida por libertos y pequeños granjeros contra algunos indios y una parte de la clase colonial poderosa de Virginia. La segunda, que empezó en septiembre de 1676, fue una guerra en contra de la esclavitud, llevada a cabo por trabajadores con contrato de servidumbre temporal y esclavos que entraron en la refriega después de que Nathaniel Bacon les prometiera la libertad a cambio del servicio militar contra las tropas de Berkeley, el gobernador de Virginia. A finales de septiembre, el ejército rebelde «estaba formado por hombres libres, *servants* y esclavos; estos tres ingredientes componían el ejército de Bacon». Muchos otros seguidores de Nathaniel Bacon, especialmente los que eran propietarios, no tardaron en desertar.[84] Sin embargo, si la liberación de *servants* y esclavos le costó a Nathaniel Bacon el apoyo de uno de los bandos, le hizo ganar partidarios por otro lado, cuando individuos pobres y robustos acudieron a él desde todos los lugares de la colonia. En *Strange News from Virginia*, publicado en Londres en 1677, se decía que las tropas de Bacon estaban formadas por «ingleses renegados», además de esclavos y *servants*. El poeta Andrew Marvell le oyó decir a una capitán de barco que Nathaniel Bacon entró en Jamestown «después de haber proclamado la libertad de todos los *servants* y todos los negros».[85] Éste era el lenguaje en que se expresaba el jubileo.

Los abolicionistas quemaron Jamestown y saquearon las fincas de los partidarios de Berkeley. Cuando Thomas Grantham comenzó a negociar

en nombre del rey el acuerdo que pondría fin al conflicto en enero de 1677, se enfrentó a cuatrocientos hombres entre ingleses, *servants* y esclavos africanos; inmediatamente intentó dividirlos ofreciendo un trato ventajoso a los *servants*. Algunos aceptaron el trato y se fueron a casa; otros desertaron marchándose a Roanoke y otros optaron por seguir luchando. Ochenta esclavos y veinte *servants* siguieron en la lucha, lo que hizo que Grantham se viera obligado a formular una y otra vez unas engañosas promesas de libertad. Cuando los rebeldes, aún armados, se estaban embarcando en unas chalupas para escapar, Grantham les apuntó con el cañón de un barco, forzándoles así a rendirse y a sufrir la vuelta a la esclavitud.[86]

Nathaniel Bacon fue denunciado como nivelador y sus seguidores como antinomistas. En su obra teatral *The Widow Ranter, or a History of Bacon in Virginia* (1690), Aphra Behn planteaba la posibilidad de que los *ranters* hubieran influido sobre los acontecimientos que se produjeron en Virginia, al tiempo que veía una continuidad revolucionaria en las rebeliones que tuvieron lugar en la colonia durante todo el siglo XVII. Es posible que basara el personaje de la *Widow Ranter* (la viuda *ranter*) en alguna de las mujeres rebeldes, incluidas las prostitutas que optaron por morir junto a los soldados.[87] Algunos contemporáneos vieron en el ejército de Nathaniel Bacon aquella temible monstruosidad sobre la cual Francis Bacon había teorizado medio siglo antes. El coronel Edward Hill lamentó los muchos «hombres valientes, sabios, justos, inocentes y buenos que habían caído por incitación de aquella hidra, el vulgo», mientras el gobernador Berkeley escribía en junio de 1676 que «un monstruoso número de personas pertenecientes a lo más despreciable del populacho» habían declarado a favor de Nathaniel Bacon, que era en realidad otro Masaniello. Las autoridades de Virginia ejecutaron a veintitrés rebeldes.[88]

La rebelión de los trabajadores de las plantaciones durante 1675 y 1676 configuró la posterior evolución de Chesapeake. Inmediatamente después del final de la rebelión, los plantadores encargaron al gobernador que restringiera «cualquier castigo inhumano que pudiera ser utilizado por amos o capataces malvados contra empleados cristianos». La inicialmente tímida segmentación del proletariado de las plantaciones fue haciéndose cada vez más evidente en la legislación de 1682, estableciendo que «todos los empleados que no sean cristianos, que hayan sido traídos a este país en barcos» (es decir, los africanos) deberán ser esclavos de por vida, mientras que los que hayan llegado por tierra (indios) deberán ser *servants* durante doce años. Los *servants* europeos continuaron prestando

servicios sólo por un período de entre cuatro y cinco años. Los grandes plantadores de Virginia comenzaron a reemplazar a los *servants* europeos por esclavos africanos,[89] lo cual hizo que cambiara la situación de la servidumbre temporal en Chesapeake como antes había sucedido en Barbados. Se redujo la importación de *servants* contratados y a los que ya estaban allí se les dio en muchos casos trabajos de supervisión cualificada o puestos de vigilantes. A partir de finales de la década de 1670 se introdujo en todas las colonias británicas de América una legislación encaminada a fomentar y proteger a los colonos «cristianos» —con referencias cada vez más frecuentes a los colonos «blancos».[90]

En la década de 1670 los grandes hacendados de las plantaciones toleraban a los antinomistas sólo si éstos se distanciaban de las experiencias del trabajo en las plantaciones y representaban el papel, ya entonces importante, de colonos «blancos», prestando servicios en la milicia para defender la colonia contra esclavos rebeldes. George Fox tranquilizó a los propietarios de esclavos de Barbados cuando explicó en 1671 que la rebelión de los esclavos era «algo que *aborrecemos* y detestamos». Si la primera derrota de los antinomistas en la revolución inglesa había contribuido a asegurar el tráfico de esclavos y a acelerar el crecimiento del capitalismo, su segunda derrota —esta vez en América— contribuyó a asegurar el papel de la colonia como uno de los fundamentos del nuevo sistema. Los «ingobernables demonios domésticos» de Chesapeake fueron cambiando lentamente de color, desde una mezcla abigarrada de tonos hasta el negro, y para 1680 había terminado ya la época del *servant* contratado y del antinomista como fuerzas revolucionarias fundamentales en la zona del Atlántico. El temor a la rebelión multirracial que habían sentido los hacendados de las plantaciones fue sustituido por el temor a la rebelión de los esclavos, tal como lo expresan dos leyes destinadas a evitar las «insurrecciones de los negros», que se aprobaron en 1680 y 1682. La transición terminó cuando se aprobó una «Ley para los *servants* y los esclavos» (1705), que garantizaba los derechos de los trabajadores con contrato de servidumbre y definía a los esclavos como una forma de propiedad que constituiría la base de la producción en Virginia.[91]

Así el sistema colonial quedó firmemente establecido en Virginia y Maryland a finales de la década de 1670, pero seguían existiendo algunas alternativas, siendo una de éstas especialmente factible. Algunos de los que habían escapado de la esclavitud recuperaron los terrenos comunales en el Albemarle Sound, el estuario del río Roanoke. A aquel triste pantano huyeron europeos y esclavos afroamericanos (con y sin contratos), cri-

minales, pobres sin tierras, vagabundos, mendigos, piratas y rebeldes de todo tipo, que a partir de la década de 1640 vivieron allí bajo la protección de los indios tuscarora. Todos ellos pescaron, cazaron, pusieron trampas, plantaron, comerciaron, se casaron y formaron lo que su principal cronista, Hugo Leaming, ha llamado una cultura mestiza. Entre los miembros de aquella comunidad estaba Nathaniel Batts, que también fue conocido como Secotan, jefe guerrero del imperio tuscarora y miembro del Gran Consejo de los tuscarora. También cabe citar a los afroamericanos Thomas Andover (piloto) y Francis Johnson (que recogía restos de naufragios en la costa), y a John Culpeper, que se había ido de Charleston, Carolina del Sur, porque «corría peligro de ser ahorcado por planear e intentar organizar a los pobres para que robaran a los ricos». Además, Culpeper había participado en la rebelión de Nathaniel Bacon y en otra insurrección en Nueva Inglaterra, antes de regresar a Roanoke para capitanear grupos armados formados por antiguos trabajadores de las plantaciones, marineros, «indios, negros y mujeres», con el fin de luchar contra el intento de establecer un gobierno de propietarios en 1677. Los habitantes de Roanoke, conocidos por su «entusiasmo», su oposición a los juramentos, su anticlericalismo, el énfasis en la «luz interior» y la devoción a la «libertad de conciencia», eran antinomistas y abolicionistas: ya en 1675 reclamaban el final de la esclavitud. La mera existencia de un Estado multiétnico de cimarrones era una amenaza para Virginia, a cuyo gobernador le preocupaba que «cientos de morosos holgazanes, ladrones, negros, indios y *servants* ingleses pudieran huir» a la zona liberada y utilizarla como una base desde la que organizarían ataques contra el sistema colonial. Les llevaría años a las autoridades coloniales llegar a dominar Roanoke y constituir Carolina del Norte como una colonia oficial, después de lo cual la lucha por los terrenos comunales se desplazaría a los mares, con marineros y piratas como nuevos cimarrones.[92]

La derrota de los *servants* y los esclavos y la recomposición del proletariado colonial coincidieron con los orígenes del racismo científico. El cartógrafo y físico William Petty analizó esta cuestión en *The Scale of Creatures* (1676), donde escribió: «Parece haber distintas especies incluso entre los seres humanos». «Yo digo que los europeos no sólo difieren de los africanos anteriormente mencionados por el color ... sino también ... en sus comportamientos naturales y en las cualidades internas de sus mentes.» Siguiendo las teorías de Francis Bacon, Petty desarrolló un nuevo discurso, un racismo ideológico que en el tono y en los métodos era diferente de los prejuicios raciales de un capataz provisto de un látigo o

del matón de la cubierta de un barco. La excusa biológica para justificar la supremacía de los blancos se convertiría en algo más refinado gracias a los trabajos de los filósofos ingleses Locke y Hume y de los biólogos ingleses, pero no hubo nada inevitable en relación con su desarrollo, ya que existían planteamientos alternativos incluso en Inglaterra. Por ejemplo, en 1680, Morgan Godwyn explicó la doctrina de la inferioridad del negro a causa de su negativa a trabajar: «Seguramente la pereza y la avaricia no han sido factores o instrumentos obsoletos para traerlo al mundo [al negro], ni para criarlo y educarlo». Anteriormente, sin embargo, en abril de 1649, Winstanley escribió: «Al igual que los distintos miembros del cuerpo humano forman un solo cuerpo perfecto, así cada individuo humano no es sino un miembro o una rama de la humanidad», y en agosto del mismo año observó que la Tierra era un tesoro común «para toda la humanidad en todas sus ramas, sin hacer acepción de personas».[93]

LOS TERRENOS COMUNALES O LA ESCLAVITUD

Gerard Winstanley fue la voz más clara de la revolución durante los últimos años de la década de 1640. Se opuso a la esclavitud, a la expropiación, a la destrucción de los terrenos comunales, a la pobreza, al trabajo asalariado, a la propiedad privada y a la pena de muerte. No fue la primera persona que propuso un plan racional para la reconstrucción social, pero sí fue, según ha indicado Christopher Hill, el primero que expresó un plan así en el lenguaje llano que hablaba el pueblo e hizo un llamamiento a una clase social determinada —los plebeyos— para que lo pusieran en marcha.[94] El modo en que llegó a esta ideología se explica por su experiencia al principio de la década revolucionaria, cuando trabajaba como comerciante de tejidos y fue víctima de un fraude. En una época en que la industria textil se estaba hundiendo, Winstanley perdió 274 libras esterlinas y se vio abocado a la caridad parroquial. De esta manera, por una vía dura y amarga, adquirió un conocimiento de lo que era «el arte de comprar y vender robando». En un artículo basado en una minuciosa investigación R. J. Dalton ha afirmado que este fraude fue la «[experiencia] que más influyó en la vida de Winstanley; sin ella nunca habría desarrollado su ideología comunista».[95]

El hombre que engañó a Winstanley era Matthew Backhouse, el mismo traficante de esclavos que navegó a bordo del *Friendship* hacia el río Gambia en 1651. Backhouse tenía experiencia en cuestiones comerciales,

ya que una década antes había reunido de manera fraudulenta —estafando a Winstanley y a otros— un capital de explotación que ascendía a unas setecientas libras «antes de embarcar para un viaje previamente planeado a la costa guineana de África occidental». Sabía que en África había demanda de textiles y que en Barbados había demanda de esclavos. Después de la represión ejercida por Cromwell y los parlamentarios a principios de 1649, Backhouse regresó a Inglaterra y reanudó su relación con la reconstituida Guinea Company, firmando con los nuevos comerciantes un contrato de cinco años que le llevó al viaje de 1651. En 1641 Backhouse había arruinado a Winstanley, impulsándole así hacia el antinomismo y el comunismo. Si Winstanley, al igual que Rainborough en Putney en 1647, expuso una visión revolucionaria consistente en un futuro sin esclavitud, Backhouse, al igual que Ireton, contribuyó a poner en práctica una visión contrarrevolucionaria opuesta a la anterior.

Backhouse tenía una solución para la crisis del siglo XVII, y Winstanley tenía otra. A principios de siglo, la preocupación de la clase gobernante había sido el exceso de población, de ahí que viniera el auge de las plantaciones, las migraciones, las colonizaciones, y unas sugerencias de genocidio apenas disimuladas; a finales de siglo, las autoridades estaban preocupadas por todo lo contrario. En consecuencia, como tareas fundamentales del Estado mercantilista, emergieron políticas cualitativamente nuevas para la creación de fuerza de trabajo —la movilización de los marineros, la atención a las mujeres embarazadas y el tráfico de esclavos africanos. Los gobernantes, comerciantes y plantadores ingleses arrebataron sus propiedades a decenas de miles de personas más en Irlanda, Barbados, África occidental y Virginia, haciendo de la esclavitud el fundamento del capitalismo atlántico.[96] El encuentro de Winstanley con Backhouse ayudó al primero a formular una respuesta nueva y diferente a la crisis: adoptó la idea del colectivismo y se convirtió en un teórico de la propiedad comunal, pero con una perspectiva ampliada. Viendo que los textiles ingleses se exportaban a África, donde se cambiaban por esclavos que eran embarcados para Barbados, Winstanley se dio cuenta de que la justicia no podía ser un proyecto nacional, ni podían existir las propiedades comunales en un solo país: «El dinero no debe seguir ... siendo el gran dios que protege a algunos y excluye a otros».[97] Cuando en julio de 1649 escribió «Ante estas uvas verdes a todas las naciones se les han afilado los dientes, la espada codiciosa y asesina», estaba pensando en Barbados y Gambia. Winstanley evolucionó hacia una conciencia de clase de ámbito planetario: «Los cristianos ingleses se encuentran en una situación infe-

rior y peor que la de los paganos», decía al tiempo que sentía punzadas en la vieja herida, lamentándose de que los cristianos ingleses trampearan y engañaran. «Ciertamente, la vida de los paganos se alzará frente a la vuestra, desde la más importante hasta la más ínfima.»[98] Su declaración del 30 de abril de 1649, en representación de la gente plebeya estaba dirigida a «los poderes de Inglaterra y a todos los poderes del mundo». La liberación de los oprimidos se alzaría «entre la pobre gente humilde», «saltaría a todas las naciones», y «todos los terrenos comunales y tierras no cultivadas de Inglaterra y de todo el mundo serán tomados por el pueblo en justicia».[99]

Después de haber sido expulsado de la comuna de George's Hill en enero de 1650, Winstanley resumía su vida: «He escrito, he actuado, me siento en paz: y ahora he de esperar para ver cómo el espíritu hace su trabajo en los corazones de los demás, y si Inglaterra es el primer país, o lo es algún otro, donde la verdad se instalará triunfante».[100] A pesar de las derrotas que los enemigos de Winstanley infligieron a los niveladores de Londres, a los soldados irlandeses, a los *servants* de Barbados y a los esclavos de Virginia, la verdad *sí* se instaló en otras tierras. Se instaló en comunidades aisladas en lugares pantanosos, se tambaleó sobre las cubiertas de los barcos de altura; se situó hombro con hombro junto a los pobres en las tabernas de las ciudades portuarias bifurcadas; aguzó el oído en los bancos de las iglesias del movimiento religioso llamado Gran Despertar, o sobre las deposiciones que había en los sucios suelos de las cabinas de los esclavos por la noche. En Inglaterra parecía descansar: «Ahora el espíritu que se extiende de este a oeste, de norte a sur, en los hijos y las hijas es eterno y nunca muere; pero también es eterno y se alza cada vez más alto cuando se manifiesta en y para la humanidad».[101] Éste fue el evangelio perpetuo que migraría hacia el oeste del Atlántico, para luego regresar con otras tantas palabras a Inglaterra de la mano de Ottobah Cugoano y William Blake: la lucha contra la esclavitud, la lucha por la propiedad comunal.

V. HIDRARQUÍA: MARINEROS, PIRATAS Y EL ESTADO MARÍTIMO

> Cuando fui libre una vez más,
> era como Adán cuando lo acababan de crear.
> No poseía nada y, por consiguiente, decidí
> unirme a los corsarios o bucaneros ...
>
> A. O. EXQUEMELIN, *The Buccaneers of America* (1678)

> Las tripulaciones de todos los barcos han desertado,
> y los esclavos que han huido
> para acudir a nosotros desde las plantaciones
> son todos individuos valientes y decididos ...
>
> JOHN GAY, *Polly: An Opera* (1729)

Richard Braithwaite, que apoyó al Parlamento durante la revolución inglesa y perdió a un hijo que fue capturado por los piratas argelinos, describe al marinero del siglo XVII con las palabras siguientes:

> Nunca supo muy bien lo que era la cortesía; el mar le ha enseñado otra retórica ... No sabe hablar bajo, porque el mar habla alto. Rara vez se tiene en cuenta su opinión en asuntos navales; aunque su mano es fuerte, su cabeza es estúpida ... Las estrellas no pueden ser más fieles en su sociedad que esta familia en su fraternidad. Se comportan valerosamente cuando cierran filas todos juntos y cuentan sus aventuras con un terror impresionante. Son instrumentos necesarios y actores de máxima importancia en esa Hidrarquía en la que viven; porque las murallas del Estado no podrían subsistir sin ellos; pero son de una utilidad mínima para sí mismos y lo más necesario para el sostenimiento de otros.[1]

Braithwaite, que pertenecía a la clase alta, era condescendiente con el marinero, porque aunque le llamaba ruidoso, estúpido, incluso salvaje, sin embargo lo conocía bien. Sabía que los marineros eran esenciales para la expansión, el comercio y el Estado mercantilista ingleses. También sabía que tenían sus propias vías: su propio lenguaje, su propia manera de contar historias y su solidaridad.



Marineros contando historias bajo cubierta, c. 1810.
Charles Napier Robinson, *A Pictorial History of the Sea Services, or Graphic Studies of the Sailor's Life and Character Afloat and Ashore* (1911).
Brown Military Collection, Biblioteca John Hay, Brown University.

En este capítulo emplearemos el término acuñado por Braithwaite, *hidrarquía*, para referirnos a dos acontecimientos relacionados entre sí que se produjeron a finales del siglo XVII: la organización del Estado marítimo desde arriba y la organización que crearon para sí mismos los propios marineros desde abajo. Cuando las fuertes manos de los marineros de Braithwaite convirtieron el Atlántico en una zona adecuada para la acumulación de capital, comenzaron a unirse con otros por lealtad o solidaridad, dando como resultado una tradición marítima radical que también convirtió a este océano en una zona de libertad. Así el barco llegó a ser un motor del capitalismo en los inicios de la revolución burguesa en Inglaterra y, al mismo tiempo, un escenario de resistencia, un lugar en el cual las ideas y las prácticas de los revolucionarios derrotados y reprimidos, por Cromwell primero, y luego por el rey Carlos, se refugiaban, se reformaban, circulaban y persistían. El período comprendido entre la década de 1670 y la de 1730 marcó en la historia del capitalismo atlánti-

co una nueva fase en la que la ruptura que hemos comentado en el capítulo anterior se consolidó e institucionalizó en medio de nuevas luchas de clase cuyo marco geográfico se hizo aún más amplio. Durante la pausa en la que la acción y las ideas revolucionarias parecían haber desaparecido o haberse amortiguado en aquella sociedad de terratenientes, la hidrarquía surgió en el mar para plantear el más grave desafío de la época frente al desarrollo del capitalismo.

LA HIDRARQUÍA IMPERIAL O EL ESTADO MARÍTIMO

La incautación de tierras y mano de obra en Inglaterra, Irlanda, África y América estableció los fundamentos militares, comerciales y financieros del capitalismo y el imperialismo, que sólo pudieron organizarse y sustentarse mediante la hidrarquía de Braithwaite, el Estado marítimo. Un momento decisivo en este proceso fue el aterrador descubrimiento que hicieron Cromwell y el Parlamento en 1649: sólo tenían cincuenta barcos de guerra con los que defender su república contra los monarcas de Europa, que no parecían ver con buenos ojos el hecho de que a Carlos I se le hubiera cortado la cabeza. Los nuevos gobernantes de Inglaterra movilizaron de manera urgente (y permanente) los astilleros de Chatham, Portsmouth, Woolwich y Deptford para construir los navíos necesarios. Con el fin de asegurarse la mano de obra requerida, aprobaron las «Leyes y Ordenanzas Marciales», autorizando reclutamientos forzosos y garantizando la pena de muerte para todos los que opusieran resistencia. En 1651 el New Model Navy (nuevo modelo de armada) había derrotado ya a los realistas en el mar y comenzaba a amenazar, e incluso a intimidar, a otros gobiernos europeos que seguían siendo hostiles. Los nuevos hombres de Inglaterra dieron inmediatamente los pasos necesarios para ampliar en el mar su potencia comercial y militar, promulgando dos leyes relacionadas entre sí: una ley para la industria del transporte comercial, la Ley de Navegación de 1651, y otra para la armada real, los Estatutos de Guerra de 1652. Estas dos leyes, ambas refrendadas por el gobierno de la restauración después de 1660, extenderían muy considerablemente los poderes del Estado marítimo.[2]

Con estas leyes, Cromwell y el Parlamento pusieron de manifiesto su intención de desafiar a los holandeses en la supremacía marítima y establecer su propia soberanía en el Atlántico. Reservando algunas importaciones para los navíos ingleses, los redactores de la primera ley intenta-

ron desplazar a los holandeses del primer puesto como transportistas dentro del comercio transatlántico. En 1660 una nueva Ley de Navegación detallaba las mercancías atlánticas que debían ser transportadas por comerciantes, marineros y barcos ingleses. Una ley adicional aprobada en 1673 establecía una comisión para supervisar el comercio colonial, aplicar las leyes y asegurarse de que el rey recibía su parte del botín. El Parlamento hizo hincapié en que el comercio exterior era la vía para que Inglaterra progresara como potencia económica y naval. En 1629 los barcos mercantes ingleses transportaron sólo 115.000 toneladas de cargamento; en 1686 estas cifras se habían triplicado, llegando a 340.000 toneladas, con el correspondiente aumento en el número de marineros que se ocupaban de estas cantidades inmensas de cargamento. El lucrativo comercio atlántico de tabaco, azúcar, esclavos y productos manufacturados hizo que, aproximadamente entre 1660 y 1690, la flota mercante inglesa registrara una tasa de crecimiento de entre un 2 y un 3 por 100 anual.[3]

El éxito de las Leyes de Navegación dependía de unos cambios concomitantes en la marina de guerra. Los Estatutos de Guerra de 1652 imponían la pena de muerte en veinticinco de treinta y nueve cláusulas, y durante la guerra contra los holandeses demostraron ser un medio efectivo para gobernar los barcos ingleses. Después de la Ley de Levas Forzosas (*Press Act*) de 1659 (que renovaba la ley marcial de 1649), los Estatutos de Guerra fueron promulgados de nuevo en 1661 en la Ley de Disciplina Naval, que instauraba el poder de los tribunales de guerra y establecía de manera específica la pena de muerte en caso de deserción. Entretanto, Samuel Pepys emprendió la reorganización de la marina inglesa en otros aspectos, profesionalizando el cuerpo de oficiales y construyendo más barcos cada vez más grandes y más potentes. Durante la segunda guerra holandesa unos tres mil marineros desertaron de la armada inglesa para luchar en el bando enemigo, lo que impulsó a las autoridades inglesas a poner en escena de una manera muy visible numerosas ejecuciones de desertores y a convertir los «azotamientos por toda la flota» en una forma de castigo frecuente. Los Estatutos de Guerra fueron renovados una vez más en 1674, durante una tercera guerra contra los holandeses. La transformación que experimentó la armada inglesa durante aquellos años se puede resumir diciendo que tuvo un paralelismo perfecto con el desarrollo de la marina mercante: la marina de guerra tenía 50 barcos y 9.500 marineros en 1633; en 1688 llegó a tener 173 barcos y 42.000 soldados.[4]

Si Cromwell inauguró el Estado marítimo y Carlos II cumplió su promesa, desplazando finalmente a los holandeses como potencia atlántica

hegemónica, esto se debió a la existencia de consejeros como sir William Petty (1623-1687), el padre de la economía política o, como se le llamó en su época, la aritmética política. Petty, que escribió *Political Anatomy of Ireland* para Carlos II, había comenzado su vida profesional como camarero de a bordo en un barco. Formó parte de la armada inglesa que conquistó Irlanda, prestando servicios como general médico en 1652 y como cartógrafo de tierras confiscadas en el Down Survey de 1654 (se adjudicó a sí mismo más de veinte mil hectáreas en el condado de Kerry, donde organizó el trabajo de leñadores, pescadores, canteros, mineros en las minas de plomo y trabajadores metalúrgicos). Estas experiencias le sirvieron para conocer bien la importancia primordial de la tierra, el trabajo y las conexiones transatlánticas. Consideraba que la mano de obra era el «padre ... de la riqueza, al igual que las tierras son la madre». La mano de obra tenía que ser móvil —y la política laboral tenía que ser transatlántica —porque los terrenos eran extensos y remotos. Abogaba porque los criminales fueran enviados a las plantaciones de ultramar: «¿Por qué no se debería castigar a los ladrones insolventes con la esclavitud en vez de con la muerte? Así, siendo esclavos, se les podría obligar a tanto trabajo, y por una tarifa tan barata, como la naturaleza pudiera soportar, y de esta manera sería como añadir dos hombres al Estado, y no como quitar un hombre a dicho Estado».[5] Indicó la importancia creciente del tráfico de esclavos para la planificación del imperio: «El acceso de los negros a las plantaciones americanas (siendo hombres con gran capacidad para el trabajo y poco gasto) no es algo que no haya que tener en cuenta». En sus cálculos incluía la reproducción, considerando en su proyecto que la fertilidad de las mujeres de Nueva Inglaterra compensaría las pérdidas sufridas en Irlanda. Basándose en la suposición de que «se valora la población que se ha destruido en Irlanda del mismo modo en que se valora habitualmente a los esclavos y a los negros, es decir, a unas 15 libras esterlinas de precio medio entre unos y otros; dado que los hombres se venden a 25 libras y los niños a 5 libras cada uno», Petty calculaba que las pérdidas financieras de la guerra en Irlanda entre 1641 y 1651 ascenderían a 10.355.000 libras.[6] Sin embargo, el aspecto fundamental de las teorías de Petty era que los barcos y los marineros constituían la base real de la riqueza y el poder de Inglaterra. «Labradores, marineros, soldados, artesanos y comerciantes son los auténticos pilares de cualquier Estado», escribió Petty, pero el marinero era quizá el más importante de todos, ya que «cualquier marinero dotado de laboriosidad e ingenio no es sólo un navegante, sino también un comerciante y un soldado». Concluía dicien-

do: «El trabajo de los marineros y la carga de los barcos tienen siempre el carácter de bienes exportados, el excedente que, por encima de lo que se importa, trae al país dinero, etc.».[7] En este sentido, los marineros producían un valor excedente por encima de los costes de producción, incluida su propia manutención; el experto en aritmética política llamaba a este proceso «superlucro». Petty creó así la teoría laboral del valor negándose a hablar de los trabajadores en términos morales; prefirió el planteamiento cuantitativo del número, el peso y la medida. Su método de razonamiento fue esencial para la génesis y la planificación a largo plazo del Estado marítimo.

Esta planificación surgió durante el cuarto de siglo en que se produjeron las tres guerras anglo-holandesas (aproximadamente 1651-1675), cuando la industria naval y la marina de guerra adoptaron sus formas modernas, pero llegó a una nueva fase después del acceso al trono de Guillermo III en 1688 y la declaración de guerra contra Francia al año siguiente. Al igual que el escenario del transporte marítimo de mercancías se había desplazado durante los últimos años del Mediterráneo, el Báltico y el mar del Norte al Atlántico —a África, el Caribe y Norteamérica—, así también el escenario de la guerra siguió el mismo camino, trasladándose desde el mar del Norte, donde habían tenido lugar las guerras anglo-holandesas, al Atlántico, donde se emprendió una batalla más amplia y más directa por el comercio y los territorios de ultramar. Las autoridades inglesas lucharon para proteger sus economías coloniales, y no sólo contra Francia y España. A petición de los plantadores de caña de azúcar y de los comerciantes que deseaban en aquel momento comerciar e introducir de contrabando sus mercancías en Nueva España, sir Robert Holmes organizó un escuadrón naval en 1688 para acabar con los bucaneros que en otro tiempo habían tenido su base en Jamaica. Los filibusteros que hasta entonces habían llenado de oro español las arcas de Jamaica se habían convertido en un obstáculo para llevar a cabo una acumulación de capital más ordenada, que pronto sería planificada desde Londres y realizada a escala atlántica. «Un signo de la creciente importancia de las lejanas colonias y del comercio oceánico en las valoraciones que se están haciendo en toda Europa», escribía J. H. Parry, «es la idea de que a la época de los bucaneros debe seguirle la época de los almirantes».[8]

La consolidación del Estado marítimo se produjo durante la década de 1690, cuando la armada inglesa se había convertido ya en el mayor contratista de mano de obra de toda Inglaterra, el mayor consumidor de productos de todo tipo y la empresa industrial más grande del país. Los

gobernantes ingleses habían descubierto durante la década de 1650 que la armada era un instrumento de política nacional, en defensa de la república, y habían ampliado sus funciones asignándole la tarea de proteger el transporte marítimo y los mercados de ultramar. Un panfletista de 1689, haciéndose eco de los Estatutos de Guerra y de la Ley de Disciplina Naval de 1661, escribía que la armada era «el baluarte de nuestros dominios británicos, la única muralla que protege nuestro país».[9] Aquí estaban las «murallas del Estado» que mencionaba Brathwaite, una empalizada construida alrededor de un nuevo ámbito de propiedad, cuyo valor y el aprecio que suscitaba quedaron expresados en una gran cantidad de cambios que se introdujeron en la década de 1690: la concentración de capital marítimo en sociedades anónimas, cuyo número aumentó desde once en 1688 hasta más de cien en 1695; la fundación del Banco de Inglaterra en 1694; el crecimiento del sector de seguros marítimos; los inicios de la desregulación de la Royal African Company (1698) y el surgimiento de los librecambistas, que durante el siglo siguiente convertirían Inglaterra en el mayor transportista de esclavos del mundo; el uso creciente de la prensa económica, y el auge de los productos manufacturados y los consiguientes negocios de exportación y reexportación. La Ley del Comercio de 1696 hizo que todos los asuntos coloniales pasaran a ser de la competencia de la Junta de Comercio y generalizó el sistema judicial del Ministerio de Marina en todo el imperio. La Ley del Comercio consolidó las ganancias del nuevo capitalismo atlántico, aunque también hacía frente a una amenaza que Holmes y la armada de 1688 no habían eliminado. Uno de los temas más importantes y más preocupantes a los que se enfrentaban el Parlamento y la Junta de Comercio siguió siendo el de los piratas: en consecuencia, el Parlamento aprobó en 1698 una «Ley para la Supresión más Efectiva de la Piratería», con la esperanza de convencer a los administradores coloniales y a los ciudadanos de la necesidad de la pena de muerte para un crimen que durante mucho tiempo se había tolerado y, a veces, incluso fomentado.[10]

EL BARCO

En la segunda mitad del siglo XVII los capitalistas habían organizado ya la explotación de la mano de obra humana de cuatro maneras básicas. La primera de éstas era la gran finca comercial para la práctica de la agricultura capitalista, cuyo equivalente en América fue la plantación, que

en muchos sentidos se puede considerar el logro mercantilista más importante. La segunda era la pequeña producción, como la del pequeño terrateniente o el próspero artesano. La tercera correspondía al sistema de producción, que en Europa había comenzado a evolucionar hacia el sistema de fabricación de productos manufacturados. En África y en América, los comerciantes europeos ponían a la venta armas de fuego, que sus clientes utilizaban para capturar seres humanos (con el fin de venderlos como esclavos), matar animales (para vender sus pieles) y destrozar una gran riqueza ecológica. La cuarta manera de organizar la explotación de la mano de obra era el modo de producción que unía todas las demás en la esfera de la circulación de bienes y personas: el barco.

Cada una de estas modalidades organizaba la mano de obra humana de una manera diferente. La finca y la plantación a gran escala formaron parte de los primeros lugares que estudia la historia moderna de la cooperación de masas. La pequeña producción siguió siendo el contexto en el que se desarrollaba el individualismo independiente y con recursos. La fabricación de productos manufacturados y el sistema de producción en general dieron lugar a la aparición del trabajador a tiempo parcial o temporal, cuya «holgazanería» llegaría a ser la perdición de los economistas políticos del siglo XVIII. El barco, cuyo medio de acción lo convirtió en algo universal y *sui generis*, constituyó un marco en el que cooperaba un gran número de trabajadores para realizar tareas complejas y sincronizadas bajo una disciplina jerárquica y de esclavitud en la cual la voluntad humana estaba subordinada al equipamiento mecánico, todo ello a cambio de una retribución monetaria. El trabajo, la cooperación y la disciplina dentro del barco convertían a éste en un prototipo de la factoría.[11] De hecho el término *factoría* evolucionó etimológicamente a partir de *factor*, que era un «representante comercial», y específicamente uno que estaba asociado con el comercio en África occidental, donde se ubicaron originalmente las factorías. Cualquier asociación de comerciantes que actuaran en la Costa de Oro en la década de 1730 tenía un barco anclado permanentemente con el fin de servir como base para almacenar existencias, reunir información y contratar el transporte de cargamentos; el nombre que se le daba era el de factoría flotante. Para 1700 el barco se había convertido ya en el motor del comercio y la máquina del imperio. Según Edward Ward, que escribió en defensa del Estado marítimo, el barco era «el soberano de las zonas acuáticas del globo y promulgaba leyes despóticas aplicables a todos los hombres libres en general que vivían sobre aquel imperio resplandeciente». Para Barnaby Slush, un defensor del

marinero de oficio, se trataba, sin embargo, «de una máquina demasiado grande y difícil de manejar como para que la tripularan unos novatos». Los marineros y el barco eran por consiguiente el vínculo entre los modos de producción y contribuían a expandir la economía capitalista en el marco internacional.[12]

A pesar del nacionalismo que impregnaba las Leyes de Navegación y la Ley de Disciplina Naval y a pesar de las declaraciones tajantes de que los barcos ingleses tenían que estar tripulados por marineros ingleses, era cierto que muchos de los barcos eran en realidad holandeses (capturados en las guerras) y que muchos de los marineros no eran ingleses. La expansión de la flota mercante y de la armada real durante el tercer cuarto del siglo XVII planteaba un dilema permanente al Estado marítimo: cómo movilizar, organizar, mantener y reproducir al proletariado de la mar en una situación de escasez de mano de obra y recursos estatales limitados. Las autoridades constataron una y otra vez que era demasiado escaso el número de marineros de que disponían para atender sus diversas empresas marítimas, y que tenían muy poco dinero para pagar salarios.

Una de las consecuencias de esta situación fue una guerra intermitente pero prolongada entre gobernantes, planificadores, comerciantes, capitanes, oficiales de la armada, marineros y otros, estando los trabajadores urbanos por encima del valor y los objetivos de la mano de obra marítima. Dado que las condiciones a bordo de un barco eran duras y los salarios se pagaban a menudo con dos o tres años de retraso, los marineros se amotinaban, desertaban, protagonizaban desórdenes y en general se negaban a prestar servicios en la armada. Contra estas luchas crónicas por la libertad y el dinero, el Estado utilizaba la violencia y el terror para controlar sus barcos, y para controlarlos de manera que le salieran baratos, aprovechándose a menudo de los más pobres y de la población más diversa desde un punto de vista étnico. La patrulla de enganche, que se vanagloriaba de su poder brutal durante la década de 1660, blandía unas varas de mayor tamaño en la década de 1690, una época en la que la demanda de mano de obra marítima no dejaba de crecer.[13] Para los marineros la patrulla de enganche representaba la esclavitud y la muerte: tres de cada cuatro hombres enrolados a la fuerza morían durante los dos primeros años y, entre los muertos, sólo uno de cada cinco moría en la batalla. Los que tenían la suerte de sobrevivir no podían esperar que se les diera su salario, ya que no era infrecuente que a un marinero se le debiera los salarios de una década. La imagen de un marinero, a menudo cojo, muriéndose de hambre en las calles de una ciudad portuaria se convirtió en una caracte-

rística permanente de la civilización europea, incluso cuando la heterogeneidad de la tripulación llegó a ser una característica permanente de los navíos modernos.[14]

La dinámica de la contratación era diferente en la flota mercante, pero los resultados eran similares. Mientras las condiciones de vida en los barcos pasaban por momentos mejores y peores, cuando la dura disciplina, las enfermedades mortales y la deserción crónica menguaban las filas en el barco, el capitán tomaba nuevos marineros allí donde podía encontrarlos. Los barcos se convirtieron, si no en el caldo de cultivo de rebeldes, al menos sí en un lugar de encuentro donde diversas tradiciones se iban asentando en un ámbito de internacionalismo forzoso. A pesar de que la Ley de Navegación de 1651 estipulaba que las tres cuartas partes de la tripulación de cualquier barco que transportara mercancías inglesas tenía que estar formada por ingleses o irlandeses so pena de pérdida del barco, el aparejo y la carga, los barcos ingleses continuaron estando tripulados por marineros africanos, británicos, *quashees*,* irlandeses y americanos (por no hablar de holandeses, portugueses y *lashcares***). Por consiguiente, tenía razón Ruskin cuando decía: «Los clavos que mantienen unidas las planchas de madera del casco del barco son los remaches de la comunidad mundial». Ned Coxere, que se embarcó por primera vez en 1648 y «sirvió en la mar a distintos amos en las guerras entre el rey y el Parlamento», escribió lo siguiente: «A continuación presté servicios a los españoles contra los franceses, luego a los holandeses contra los ingleses; entonces los ingleses me sacaron de Dunkerque; y luego serví a los ingleses contra los holandeses; finalmente me capturaron los turcos y fui obligado a servirles contra los ingleses, los franceses, los holandeses, los españoles y toda la cristiandad». Exquemelin comentó la mezcla de culturas que se observaba entre los bucaneros a finales del siglo XVII. William Petty también fue consciente de la realidad internacional existente en la cubierta inferior: «Mientras la contratación de otros hombres queda limitada a su propio país de origen, la de los marineros se realiza de manera libre por todo el mundo». Durante la década de 1690 los marineros ingleses prestaron servicios bajo todo tipo de banderas, porque, según John Ehrman, «el intercambio de marineros entre los distintos países marítimos era una costumbre demasiado extendida y profundamente arraigada» como para poder acabar con ella.[15]

* Negros de la Indias Occidentales. (*N. de la t.*)

** Marineros de las Indias Orientales. (*N. de la t.*)

Por lo tanto, el barco no era sólo el medio de transporte entre continentes, sino también el lugar donde se producía una mayor comunicación entre los trabajadores de los distintos continentes. Todas las contradicciones del antagonismo social se concentraban sobre sus cuadernas. La contradicción más importante era el imperialismo: el sol del imperialismo europeo siempre proyecta una sombra africana. Cristóbal Colón no sólo tuvo un lacayo negro a bordo, sino también un piloto negro, Pedro Niño. El *Mayflower*, en cuanto descargó a sus peregrinos, zarpó hacia las Indias Occidentales con un cargamento de africanos.[16] El imperialismo europeo, obligado por la magnitud de su empresa a llevar unas masas enormes y heterogéneas de hombres y mujeres a bordo de los barcos en un viaje mortal hacia un destino cruel, creó también las condiciones para que se difundieran los conocimientos y la experiencia entre las enormes cantidades de trabajadores que él mismo había puesto en movimiento.

La difusión de los conocimientos y la experiencia dependía en parte de que se configuraran nuevos lenguajes. En 1689, el mismo año en que las dos facciones de la clase gobernante inglesa, bajo la tutela constitucional de John Locke, aprendieron a hablar un lenguaje común, Richard Simson escribió sobre sus experiencias en los mares del sur: «El medio utilizado por los que hacen negocios en Guinea para mantener tranquilos a los negros consiste en seleccionarlos en varias zonas del país, de tal modo que sean personas que hablen lenguas diferentes; de esta manera resulta que no pueden actuar conjuntamente, ya que no tienen posibilidad de consultar unos con otros, y esto no pueden hacerlo en la medida en que no se comprenden entre ellos». En *The London Spy* (1697), Ned Ward describía con un vocabulario deportivo a los «vagabundos de agua salada», que nunca se encontraban a gusto si no era en el mar e iban siempre errantes por su país. Para comunicarse, tuvieron que desarrollar un lenguaje propio, que, según afirmó Ward más tarde en *The Wooden World Dissected* (1708), era «totalmente como griego antiguo para un zapatero remendón». Un estudio de los diarios de a bordo que se escribieron en los barcos durante el siglo XVII ha explicado en sesenta páginas densamente escritas lo diferente que era la fonética de los hombres de la mar en comparación con la de sus paisanos de tierra firme. Los marineros hablaban en un «dialecto y con un estilo peculiares y exclusivos de ellos», decía un escritor en la *Critical Review* (1757).[17]

Lo que W. E. B. Du Bois describió como el «más extraordinario drama de los últimos mil años de la historia de la humanidad» —el tráfico de esclavos en el Atlántico— no se puso en escena con sus estrofas y proso-



Esclavos bajo cubierta, por el alférez de navío Francis Meynall, 1830.
© Museo Marítimo Nacional, Londres.

dia previamente preparadas. Una combinación de, primero, inglés náutico; segundo, el «sabir» del Mediterráneo; tercero, el habla hermética y esotérica de los «bajos fondos», y, cuarto, las construcciones gramaticales de África occidental, produjo el inglés *pidgin* (o macarrónico) que se convirtió durante los años turbulentos del tráfico de esclavos en el idioma esencial del Atlántico. Según un filólogo moderno, «En la historia de la lengua inglesa ninguna otra forma de hablar ha sido tan denostada, debatida y defendida». La palabra *crew*, por ejemplo, significaba originalmente cualquier aumento en el número de miembros de una banda de hombres armados, pero a finales del siglo XVII había llegado a significar un equipo de trabajadores sometidos a supervisión y dedicados a un fin concreto, como el equipo de un tonelero, una dotación de artillería o la tripulación de un velero, o incluso la tripulación completa de un barco, es decir, todos los hombres que trabajan en un navío. B. Traven puso el acento en la colectividad, o sea la tripulación, en contraste con William Dampier, Daniel Defoe y Samuel Taylor Coleridge, para los cuales el marinero era

un individualista. Traven opinaba que «al vivir y trabajar juntos, cada marinero aprendía palabras de sus compañeros, hasta que, al cabo de un par de meses, más o menos, todos los hombres de a bordo habían adquirido un conocimiento práctico de unas trescientas palabras que eran comunes a toda la tripulación y que todos entendían». Concluía diciendo: «Un marinero nunca está perdido en lo relativo al idioma»: cualquiera que fuese la costa en la que desembarcara, siempre encontraba el modo de preguntar «¿Cuándo comemos?».[18]

Los lingüistas describen el *pidgin* como un idioma «intermediario», producto de una «situación multilingüe» y caracterizado por una simplificación radical. Se trataba de un dialecto cuyo poder expresivo surge no tanto de su nivel léxico como de las cualidades musicales del acento y de la entonación. Entre las aportaciones africanas al inglés marítimo, y luego también al inglés estándar, figuran expresiones tales como «and the whole caboodle» (y toda la pesca), «kick the bucket» (estirar la pata) y «David Jones's locker» (la tumba en el fondo del mar). Donde las personas tenían que entenderse entre sí, el inglés *pidgin* era la *lingua franca* del mar y de la frontera. A mediados del siglo XVIII existían ya comunidades que hablaban *pidgin* en Filadelfia, Nueva York y Halifax, así como en Kingston, Bridgetown, Calabar y Londres, y todas compartían unas estructuras sintácticas unificadoras.[19] El *pidgin* se convirtió en un instrumento de comunicación entre los oprimidos, como el tambor o el violín. A pesar de ser un lenguaje que la gente educada despreciaba y no entendía bien, se extendió como una corriente fuerte, resistente, creativa e inspiradora entre los proletarios de casi todos los puertos de mar. El *krio*, que era una lengua franca de la costa occidental africana, se hablaba en muchos lugares, del mismo modo que el *pidgin* de Camerún, el criollo de Jamaica, el *gullah* y el *sranan* (Surinam). La realidad multilingüe y la experiencia atlántica comunes a muchos africanos quedaron confirmadas cuando un hombre negro del archipiélago de las islas Comores, situadas en el océano Índico, saludó en inglés en 1694 al capitán pirata Henry Avery, el «Robin Hood de los mares». Resultó que este hombre había vivido en Bethnal Green, Londres.[20]

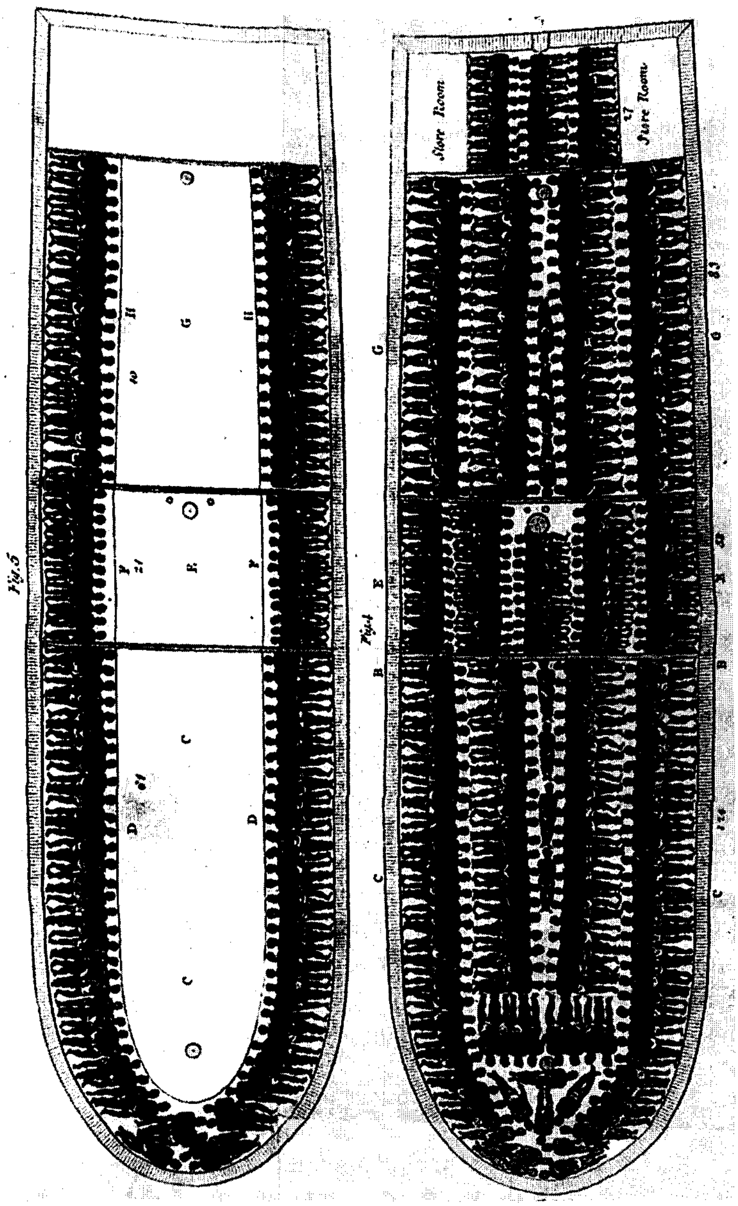
LA HIDRARQUÍA DE LOS MARINEROS

Mientras miles de marineros se organizaban para el trabajo colectivo y cooperativo en la marina mercante, en la armada real, y en la actividad de

los corsarios en tiempo de guerra aquellas tripulaciones variopintas comenzaron con su trabajo y sus nuevos idiomas a cooperar por iniciativa propia, lo cual significa que dentro de la hidrarquía imperial crecía una hidrarquía diferente, que era tanto proletaria como opositora. El proceso fue lento, irregular y difícil de seguir, en parte porque el orden alternativo del marinero corriente quedó decapitado casi cada vez que levantaba la cabeza, ya fuera en un motín, en una huelga o en actividades piratas. Pasó mucho tiempo hasta que los marineros consiguieron, como alguien escribió, «elegir sus propias opciones» —es decir, tener poder autónomo para organizar como ellos quisieran el barco y su correspondiente sociedad en miniatura. La hidrarquía del marinero pasó por varias etapas, hasta llegar a surgir con mayor claridad —y de forma más amenazadora para las autoridades— cuando los marineros se organizaron como piratas a principios del siglo XVIII.[21]

La piratería también atravesó varias etapas históricas hasta que los simples marineros pudieron organizarse como piratas con sus propios barcos. Durante mucho tiempo, la piratería atlántica había satisfecho las necesidades del Estado marítimo y de la comunidad de comerciantes ingleses. Pero existió a largo plazo una tendencia a que la piratería fuera evolucionando desde las clases más altas de la sociedad hasta las más bajas, desde los funcionarios estatales de máximo nivel (a finales del siglo XVI), pasando por los grandes comerciantes (de principios a mediados del siglo XVII), hasta llegar a comerciantes de nivel inferior, generalmente coloniales (a finales del siglo XVII), y finalmente al hombre de nivel medio que trabajaba en el mar (a principios del siglo XVIII). Cuando esta evolución alcanzó el nivel ínfimo, cuando los marineros —como piratas— organizaron una sociedad independiente de los dictados de las autoridades mercantiles e imperiales y la utilizaron para atacar la propiedad de los comerciantes (como ya habían comenzado a hacer en la década de 1690), entonces aquellos que controlaban el Estado marítimo recurrieron a la violencia masiva, tanto militar (con la armada) como penal (con la horca), para erradicar la piratería. Se puso en práctica una campaña de terror para destruir la hidrarquía, que se vio así obligada a volver bajo cubierta y a llevar una existencia que sería a la vez fugitiva y duradera.[22]

La resistencia en masa de los marineros comenzó en la década de 1620, cuando se amotinaron y protagonizaron disturbios por el salario y las condiciones de trabajo; esta resistencia alcanzó una nueva fase cuando los marineros asumieron la dirección de las multitudes urbanas de Londres que inauguraban la crisis revolucionaria de 1640-1641. En 1648



Una lección de idiomas. Thomas Clarkson, *History of the Rise, Progress, & Accomplishment of the Abolition of the African Slave Trade by the British Parliament* (1808).

unos marineros a bordo de seis navíos de la flota se amotinaron en nombre del rey; algunos de ellos se amotinarían más tarde contra los mandos nombrados por el rey, como fue el caso del príncipe Rupert. La inmediata remodelación de la flota siguiendo directrices republicanas hizo que llegaran radicales religiosos a la armada, aunque siempre fue mayor su número en el ejército de tierra. El régimen de Cromwell compró el apoyo de muchos marineros mediante las promesas de premios en metálico y creó, en 1652, una nueva categoría profesional, el «marinero cualificado», que ganaba veinticuatro chelines al mes en vez de los diecinueve que eran habituales. Sin embargo, los marineros seguían teniendo problemas, incluida la «rotación» (por la que se enviaba a un hombre de un barco a otro antes de que recibiera su paga), el pago mediante bonos inflados o a cuenta de atrasos en vez del pago en metálico, y el reclutamiento forzoso, a todo lo cual respondieron los marineros con una serie de revueltas y motines en 1653 y 1654. La «Humilde petición de los Marineros pertenecientes a los Barcos de la República de Inglaterra», fechada el 4 de noviembre de 1654, se quejaba de enfermedades, escasez de provisiones, matanzas, retrasos en el pago de los salarios y, sobre todo, la «esclavitud y tiranía» del reclutamiento forzoso, que eran «incompatibles con los Principios de Libertad».[23]

Las luchas de los marineros quedaron registradas en el discurso radical de las publicaciones aparecidas durante las décadas de 1640 y 1650, especialmente en los panfletos escritos por los niveladores. En 1646 Richard Overton denunció el reclutamiento forzoso, criticando la necesidad de «coger por sorpresa a un hombre de manera repentina, forzarle a abandonar su profesión ... y a sus queridos padres, esposa e hijos ... para luchar por una causa que él no comprende y en compañía de otros con los que no se siente cómodo en absoluto; y si sobrevive, volver a un negocio arruinado o a la mendicidad». En el primer *Agreement of the People*, los niveladores afirmaban abiertamente: «La cuestión de reclutar a la fuerza y obligar a cualquiera de nosotros a servir en las guerras va en contra de nuestra libertad». En *A New Engagement, or, Manifesto* de agosto de 1648 negaban expresamente al Parlamento el poder de obligar a los hombres a luchar en tierra o en el mar. No existía «nada más opuesto a la libertad», según manifestaban en una petición al Parlamento formulada en septiembre de 1648. De nuevo se oponían al reclutamiento forzoso en el segundo *Agreement of the People*, publicado diez días antes de que el rey fuera decapitado. Al mes siguiente el Parlamento aprobó el reclutamiento forzoso y los niveladores volvieron a denunciarlo, esta vez en *New Chains Discovered* (1649). Finalmente, el 1 de mayo de 1649, aunque los vientos se habían

vuelto en su contra, los niveladores escribieron en el tercer *Agreement of the People* lo siguiente: «No les reconocemos derecho alguno a reclutar a la fuerza o a obligar a persona alguna a servir en una guerra en el mar o en tierra, ya que la conciencia de cada hombre ha de estar convencida de la justicia de una causa por la cual él arriesga su vida o puede destruir la de otros». Ésta sería una idea fundamental dentro de la tradición opositora de la cubierta inferior, incluso después de la experiencia de derrota y la diáspora de miles de personas, incluidos marineros, a las Américas.[24]

Las luchas emprendidas por los marineros de la época revolucionaria, con el fin de asegurarse la subsistencia y sus derechos, y en contra del reclutamiento forzoso y la disciplina violenta, adquirieron una forma autónoma en primer lugar entre los bucaneros de América. Aunque la actividad de los bucaneros beneficiaba a las clases altas de Inglaterra, Francia y Holanda en el Nuevo Mundo, en las campañas dirigidas en contra de su enemigo común, España, los marineros estaban construyendo una tradición propia que se llamó en aquel momento Disciplina Jamaicana o Ley de los Corsarios. La tradición, que las autoridades consideraban como la antítesis de la disciplina y la ley, se vanagloriaba de tener una concepción propia de lo que era la justicia y una hostilidad de clase hacia los capitanes, los propietarios de los barcos y los empresarios aristócratas. También proponía controles democráticos sobre las autoridades y disposiciones especiales para los perjudicados.[25] Al configurar su hidrarquía, los bucaneros se apoyaron en la utopía campesina llamada el País de Cockaygne, donde el trabajo habría sido abolido, la propiedad se habría redistribuido, la diferencias sociales estarían niveladas, las medidas sanitarias se habrían reinstaurado y los alimentos serían abundantes. También se inspiraron en una costumbre marítima internacional, según la cual los marinos de la antigüedad y de la Edad Media dividían su dinero y sus propiedades en participaciones, realizaban consultas colectivas y democráticas sobre cuestiones importantes, y elegían unos cónsules que establecían las diferencias que debían existir entre el capitán y la tripulación.[26]

Los primeros forjadores de esta tradición fueron aquellos a los que un funcionario inglés del Caribe llamó los «proscritos de todas las naciones»: convictos, prostitutas, morosos, vagabundos, esclavos fugitivos y *servants*, además de radicales religiosos y presos políticos, todos los cuales habían emigrado o habían tenido que exiliarse a los nuevos asentamientos situados «más allá de la línea». Otro administrador real explicaba que los bucaneros eran antiguos trabajadores del sistema de servidumbre y «todo tipo de hombres que se encontraran en una condición

desgraciada y desesperada». Muchos bucaneros franceses, como Alexander Exquemelin, habían sido *servants* y, anteriormente, trabajadores textiles y jornaleros. En su mayoría los bucaneros eran ingleses o franceses, pero también se les unieron holandeses, irlandeses, escoceses, escandinavos, nativos americanos y africanos, a menudo después de haber escapado, de una forma u otra, de las brutalidades del naciente sistema colonial caribeño.

Estos trabajadores se trasladaron a islas deshabitadas, donde formaron comunidades de cimarrones. Sus asentamientos autónomos eran multirraciales por naturaleza y estaban organizados en torno a la caza y la recolección —generalmente la caza de gatos y cerdos salvajes y la recolección del oro del rey de España. Eran comunidades que combinaban las experiencias de campesinos rebeldes, soldados desmovilizados, pequeños terratenientes expropiados, trabajadores sin empleo y otros individuos procedentes de diversas naciones y culturas, incluidos los indios carib, cuna y mosquito.[27] Uno de los recuerdos y experiencias más fuertes en que se basaba la cultura de los bucaneros era, según escribió Christopher Hill, la revolución inglesa: «Un número sorprendente de radicales ingleses emigró a las Indias Occidentales inmediatamente antes o después de 1660», incluidos *ranters*, cuáqueros, familistas, anabaptistas, soldados radicales y otros que «llevaron consigo las ideas que habían surgido en la Inglaterra revolucionaria». Sabemos que algunos bucaneros cazaban y recolectaban vestidos con los «abrigos rojos desteñidos del New Model Army». Uno de éstos era un «robusto anciano de cabellos grises y corazón alegre», de ochenta y cuatro años de edad, «que había servido en el ejército a las órdenes de Oliver Cromwell en la época de la rebelión irlandesa, tras la cual estuvo en Jamaica, y desde entonces había sido corsario». En el Nuevo Mundo, estos veteranos insistían siempre en la elección democrática de sus oficiales, tal como habían hecho en el ejército revolucionario al otro lado del Atlántico. Otra fuente de la cultura bucanera, según J. S. Bromley, fue la oleada de revueltas campesinas que agitaron Francia durante la década de 1630. Llegaron muchos filibusteros franceses, como *engagés*, «desde zonas afectadas por las rebeliones campesinas contra el fisco real y la proliferación de agentes de la corona». Estos rebeldes «habían demostrado tener capacidad para organizarse por sí mismos, para constituir "comunas", elegir diputados y promulgar ordenanzas», todo ello en nombre del «commun peuple».[28] Tales experiencias, tras ser llevadas a América, configuraron la vida de los corsarios llamados «hermanos de la costa».

Las primeras experiencias fueron transmitidas a generaciones posteriores de marineros y piratas por las almas fuertes que sobrevivían a las probabilidades de no llegar a ser longevos que caracterizaban el trabajo de los marineros. En 1689, cuando un capitán de los corsarios aceptó a bordo de su barco a cuatro bucaneros maduros, dijo de ellos «que eran en sí mismos un mal negocio, pero la ventaja de disfrutar de su conversación y su inteligencia le obligaba a aceptarlos e integrarlos dentro de la compañía marítima». Algunos de los marineros de los viejos tiempos habían prestado servicios a los corsarios jamaicanos durante la guerra de Sucesión española y luego habían participado en las nuevas piraterías después del Tratado de Utrecht. La disciplina jamaicana y los abusos a que dio lugar perduraron en los relatos del pueblo, así como en las canciones, las baladas y la memoria popular, por no mencionar los informes publicados en muchos lugares (y frecuentemente traducidos) de Alexander Exquemelin, el padre Labat y otros que conocían de primera mano la vida entre los bucaneros.[29]

Por consiguiente, a finales del siglo XVII y principios del XVIII, cuando los marineros se encontraban con las mortales condiciones de vida en el mar, tenían un orden social alternativo en su despierta memoria. Algunos marineros se amotinaron y tomaron el control de sus propios navíos, cosiendo la calavera y las tibias cruzadas en una bandera negra y declarando la guerra al mundo entero. Además, la abrumadora mayoría de los que se convirtieron en piratas hacía que los marineros se unieran voluntariamente a los barcos proscritos cuando sus navíos eran capturados. No es difícil entender sus motivos. El doctor Samuel Johnson resumía sucintamente el asunto cuando decía: «Ningún hombre se hará marinero por el hecho de tener ingenio suficiente para meterse a sí mismo en una cárcel; ya que estar en un barco es estar en una cárcel con oportunidades para ahogarse ... Un hombre que está en la cárcel dispone de más espacio, recibe mejores alimentos y generalmente tiene mejor compañía». Por supuesto, muchos marineros habían hecho la comparación ellos mismos, al despertarse aturdidos por los golpes, o simplemente borrachos, en las cárceles de las ciudades portuarias o en las bodegas de barcos mercantes que zarpaban. No obstante, la idea fundamental de Johnson era que el destino de los marineros de la marina mercante era duro y difícil. Los marineros tenían que soportar alojamientos claustrofóbicos en los que vivían apiñados y una «comida» que a menudo era tan asquerosa y podrida como escasa. Habitualmente padecían enfermedades devastadoras, accidentes que los dejaban discapacitados, naufragios y muerte prematura. Estaban

sometidos a los castigos que les infligían sus superiores, unos castigos brutales y a menudo mortíferos. Por realizar unos trabajos con riesgo de muerte no recibían más que una pequeña retribución, ya que los salarios en tiempo de paz eran bajos y el fraude en el pago era frecuente. Era poca la ayuda que los marineros podían esperar de la ley, ya que el objetivo principal de ésta era «garantizar la disponibilidad de un suministro de mano de obra barata y dócil».[30]

Los marineros de la marina mercante también tenían que luchar contra el reclutamiento forzoso fomentado por la expansión de la armada real. En la armada, las condiciones a bordo de los barcos eran duras y, en ciertos aspectos, peores incluso que en la flota mercante. Los salarios, especialmente en tiempo de guerra, eran inferiores a los de la marina mercante, mientras que la cantidad y la calidad de la comida recibida a bordo se veían reducidas considerablemente por la corrupción de los contables y los oficiales. La organización de la cooperación y el mantenimiento del orden entre la cantidad, a menudo enorme, de trabajadores marítimos de los buques de guerra requerían una disciplina violenta, repleta de ejecuciones espectaculares cuidadosamente escenificadas, más severa que la de los barcos mercantes. Otra consecuencia del número de marineros que se apiñaban en barcos de guerra mal ventilados era la omnipresencia de enfermedades, con frecuencia en proporciones epidémicas. Según una anécdota irónica que los propios piratas contaban, un oficial afirmó que la armada no podía suprimir eficazmente la piratería a causa de lo afectados que estaban sus navíos «por las enfermedades, la muerte y la deserción de sus marineros». El autor anónimo, pero bien informado, de un panfleto titulado *Piracy Destroy'd* (1700) dejaba claro que el reclutamiento forzoso, la dura disciplina, la escasez de provisiones, las malas condiciones sanitarias, el largo confinamiento a bordo de los barcos y los atrasos en el abono de los salarios habían sido la causa de que miles de marineros se hicieran piratas. Fue «la excesiva severidad que los mandos habían aplicado contra sus espaldas y sus estómagos» lo que «hizo que los marineros se amotinaran y huyeran llevándose los barcos». En esta época el navío de guerra, según un experto, era «una máquina de la cual no había escapatoria posible, salvo la deserción, la incapacitación o la muerte».[31]

La vida era un poco mejor en un barco corsario: la comida era más aceptable, la paga más elevada, los turnos de trabajo eran más breves y la tripulación tenía más poder en la toma de decisiones. Pero los buques corsarios no siempre eran lugares donde reinase la felicidad. Algunos capitanes gobernaban sus navíos como si pertenecieran a las fuerzas navales,



El regreso del marinero, o el valor recompensado, 1783.
Con autorización de la British Library.

imponiendo una rígida disciplina y otras medidas impopulares que generaban quejas, protestas e incluso auténticos motines. Woodes Rogers, el caballero que fue capitán durante un recorrido corsario sumamente afortunado entre 1708 y 1711, y con posterioridad azote de los piratas de las Indias Occidentales como gobernador real de las islas Bahamas, puso los grilletes a un hombre llamado Peter Clark, que había deseado «ir a bordo de un barco pirata» y había dicho «que debía estar contento de que un enemigo que podía superarnos estuviera a nuestro lado».[32] ¿Qué harían hombres como Peter Clark después de bajar de un navío mercante, de guerra o corsario y subir «a bordo de un barco pirata»? ¿Cómo se asegurarían su propia subsistencia? ¿Cómo organizarían su propio trabajo, su acceso al dinero y al poder? ¿Habían interiorizado las ideas dominantes de la época, relativas a cómo gobernar un barco, o podrían imaginarse algo mejor aquellos hombres pobres e incultos?

EL MUNDO MARÍTIMO VUELTO DEL REVÉS

El barco pirata de principios del siglo XVIII fue un «mundo vuelto del revés», debido al convenio que establecía las normas y costumbres del orden social de los piratas: una hidrarquía desde abajo. Los piratas administraban justicia, elegían a sus oficiales, repartían el botín a partes iguales y establecieron una disciplina diferente. Limitaron la autoridad del capitán, se resistieron a aceptar muchas de las prácticas de la marina mercante capitalista y mantuvieron un orden social multicultural, multirracial y multinacional. Intentaban demostrar que los barcos no tenían que ser gobernados del modo brutal y opresivo que reinaba en los buques de la flota mercante y de la armada real. El dramaturgo John Gay demostró su conocimiento de este mundo cuando, en su obra *Polly*, hizo que Macheath se pusiera el disfraz del pirata negro llamado Morano y cantara una canción titulada «The World's Turned Upside Down».[33]

El barco pirata era democrático en una época no democrática. Los piratas reconocían a su capitán una autoridad incuestionable en la caza de navíos y en la batalla, pero en los demás casos insistían en que estuviera sometido al «gobierno de la mayoría». Como señalaba un observador, «le permitían ser capitán a condición de que ellos pudieran ser capitanes por encima de él». No le concedían la cantidad extra de comida, ni el rancho exclusivo, ni el alojamiento especial que reclamaban habitualmente los capitanes de la marina mercante o de la flota de guerra. Aún más, si la mayoría lo decidía, podía quitarle el puesto, y así se destituía a los capitanes por cobardía, por crueldad, por negarse «a capturar y saquear navíos ingleses» e incluso por ser «demasiado aristocráticos». Los capitanes que se atrevían a excederse en su autoridad fueron en algunos casos ejecutados. La mayoría de los piratas, «tras haber sufrido anteriormente por los malos tratos de sus oficiales, vigilaban cuidadosamente para que no volviera a producirse ninguno de estos hechos malvados», una vez que se encontraron en libertad para organizar el barco a su voluntad. Otras limitaciones del poder del capitán estaban personificadas en la figura del intendente, que era elegido para representar y proteger los intereses de la tripulación, y en la institución del consejo, que era una reunión en la que participaban todos los hombres del barco y que constituía siempre la autoridad máxima.[34]

El barco pirata era una organización igualitaria en una época jerárquica, ya que los piratas repartían su botín a partes iguales, nivelando la elaborada estructura de las categorías de salario que era común a todo el res-

to de empleos marítimos. El capitán y el intendente recibían entre una y media y dos partes del botín; a los oficiales de rango inferior y a los artesanos se les daba una parte y un cuarto o una parte y media; todos los demás recibían una parte cada uno. Este igualitarismo tenía su origen en hechos fundamentales. Para los capitanes de la marina mercante resultaba irritante la situación, y el comentario al respecto era que «hay tan poco gobierno y subordinación entre [los piratas], que en ocasiones todos son capitanes, todos son líderes». Mediante la expropiación de un barco mercante (después de un motín o tras su captura), los piratas se hacían con los medios de producción marítima y los declaraban propiedad común de quienes los trabajaban. En vez de trabajar a sueldo utilizando las herramientas y la gran máquina (el barco) que eran propiedad de un capitalista comerciante, los piratas abolieron el salario y mandaban en el barco como si fuera de su propiedad, compartiendo a partes iguales los riesgos de la empresa común.[35]

Los piratas tenían conciencia de clase y buscaban la justicia con una actitud revanchista contra los capitanes de la marina mercante, que tiranizaban a quien era un simple marinero, y contra los oficiales del rey, que se aferraban a la prerrogativa de ejercer esta tiranía. De hecho, la «administración de la justicia» era una práctica típica de los piratas. Después de apresar un navío, los piratas «administraban justicia» averiguando cómo trataban a su tripulación los que mandaban en dicho navío. A continuación «ataban a un poste y azotaban» a aquellos «contra los cuales se habían formulado quejas». La tripulación de Bartholomew Roberts* llegó a considerar este asunto tan importante que designó formalmente a uno de sus hombres —concretamente a George Willson, que sin lugar a dudas era un hombre fiero y fuerte— como «administrador de justicia». Los piratas apaleaban y ocasionalmente ejecutaban a los capitanes apresados; unos pocos incluso se jactaban de aplicar una justicia vengadora mediante la horca. El capitán pirata Howell Davis afirmaba que «el motivo que inducía [a los marineros] a hacerse piratas era la posibilidad de vengarse de los mercaderes despreciables, así como de los capitanes y mandos que actuaban con crueldad en los barcos». Sin embargo, los piratas no castigaban a los capitanes de manera indiscriminada. A menudo recompensaban a los «individuos honestos que nunca abusaban de los marineros» e incluso se ofrecían a dejar que algún capitán decente «volviera a Londres con

* Pirata cuyo nombre verdadero era John Roberts (1682-1722) y que fue conocido con el apodo de «Black Bart». (*N. de la t.*)

una gran suma de dinero y desafiara a los comerciantes». De esta manera, los piratas actuaban contra las brutales injusticias que se cometían en la marina mercante, de tal modo que un miembro de alguna tripulación llegó a afirmar que eran «una especie de Robin Hood».[36]

Los piratas insistían en el derecho a los medios de subsistencia, a saber, los alimentos y la bebida que a menudo se denegaban a bordo de los barcos mercantes o de la armada, la grave escasez que llevó a muchos marineros a ser los primeros en «saltarse las normas». En 1724 un marinero amotinado a bordo del *George Galley* respondía a las órdenes de su capitán de agarrar la sobremesana diciendo «en un tono firme y con un cierto desdén: "tal como comemos, así trabajaremos"». Otros amotinados sostenían simplemente que «no era su cometido morir» y que, si un capitán pensaba que lo era, colgarle sería un mal menor. Muchos observadores de la vida de los piratas señalaban el carácter carnavalesco de ciertas ocasiones —los momentos de comer, beber, tocar el violín, danzar y divertirse— y algunos consideraban que tales «desórdenes infinitos» eran enemigos de la buena disciplina en el mar.[37] Hombres que habían sufrido por las provisiones escasas o en mal estado en otros empleos marítimos, comían y bebían ahora «de un modo desenfrenado y voluptuoso», que se ha convertido en un hábito para ellos. Dirigían tantos negocios «sobre un gran recipiente de ponche» que la sobriedad hacía a veces que «un hombre cayera bajo la sospecha de participar en un complot contra el Estado», es decir, la comunidad naval. La primera cláusula de las normas de Bartholomew Roberts garantizaba a cada hombre «un voto en los asuntos importantes» y el derecho a recibir igual que sus compañeros provisiones frescas y un licor fuerte. Para algunos que se unieron a los piratas, la bebida «había sido un motivo más convincente que ... el oro», y la mayoría podían estar de acuerdo con el lema «no emprender aventuras sin antes apuntalar la panza». Así pues, los piratas del Atlántico luchaban para asegurarse la salud y la seguridad, es decir, por instinto de conservación. La imagen del pirata como un hombre con un parche en un ojo, una pata de palo y un gancho que hacía las veces de mano sugiere una verdad esencial: el trabajo de marino era una actividad peligrosa. Por consiguiente, los piratas ponían una parte de todo su botín en un fondo común reservado para aquellos que padecían lesiones de efecto duradero, ya fuera la pérdida de la vista o de cualquier extremidad. Intentaban aportar algo a los necesitados.[38]

El barco pirata albergaba una sociedad variopinta, multinacional, multicultural y multirracial. El gobernador de Jamaica, Nicholas Lawes, no era más que un eco de las ideas de todos los oficiales del rey cuando llamaba

a los piratas «bandidos de todas las naciones». Otro oficial caribeño lo corroboraba: las tripulaciones piratas estaban «formadas por personas de todas las naciones». En 1717, la tripulación del negro Sam Bellamy era «una multitud mezclada de todos los países», incluidos británicos, franceses, holandeses, españoles, suecos, americanos nativos y afroamericanos, además de dos docenas de africanos liberados de un barco negrero. Los principales amotinados a bordo del *George Galley* en 1724 eran un inglés, un galés, un irlandés, dos escoceses, dos suecos y un danés, todos los cuales se hicieron piratas. La tripulación de Benjamin Evans estaba formada por hombres de origen inglés, francés, irlandés, español y africano. El pirata James Barrow ponía de manifiesto la realidad de este internacionalismo cuando se sentaba después de la cena «entonando de una manera profana ... cantos españoles y franceses que sacaba de un libro holandés de oraciones». El gobierno solía decir de los piratas que «no [tenían] país», y los propios piratas estaban de acuerdo con ello: cuando saludaban a otros navíos en el mar, hacían hincapié en su rechazo de la nacionalidad proclamando que ellos eran «de los mares». Un funcionario colonial informó en 1697 al Consejo de Comercio y Plantaciones que los piratas «no reconocían a nadie como compatriota, habían traicionado a su país y estaban seguros de ser ahorcados si los atrapaban, y que no tomarían partido, sino que harían todo el daño que pudieran». Sin embargo, como decía en 1699 un rebelde amotinado, refunfuñando: «No importa en absoluto en qué parte del mundo vive un hombre, con tal de que viva bien».[39]

Cientos de personas de origen africano encontraron su lugar dentro del orden social imperante en los barcos piratas. A pesar de que una minoría sustancial de piratas había trabajado en el tráfico de esclavos y, por consiguiente, había tomado parte en la maquinaria de la esclavización y el transporte de esclavos, y aunque los barcos piratas ocasionalmente capturaban (y vendían) cargamentos que incluían esclavos, los africanos y los afroamericanos, tanto libres como esclavos, eran numerosos y activos a bordo de los barcos piratas. Unos pocos de estos hombres de color que trabajaban en la mar acabaron «danzando a los cuatro vientos», como el mulato que navegó con Black Bart Roberts y fue ahorcado por esto en Virginia en 1720. Otro «individuo decidido, un negro» llamado César, estuvo dispuesto a volar el barco de Barbanegra antes que rendirse a la armada real en 1718; también él fue ahorcado. Algunos negros pertenecientes a las tripulaciones formaron parte asimismo de la vanguardia filibustera, los hombres de más confianza y más temibles que eran designados para abordar posibles presas. Por ejemplo, el grupo de abordaje del

Morning Star tenía «un cocinero negro armado hasta los dientes», mientras en el *Dragon* más de la mitad del grupo de abordaje de Edward Condent eran negros.[40] En 1724 un cocinero «negro libre» dividía las provisiones en partes iguales de tal manera que la tripulación del barco de Francis Spriggs pudiera vivir «muy alegremente». Los «negros y mulatos» estaban presentes en casi todos los barcos piratas, y los numerosos comerciantes y capitanes que comentaron su presencia rara vez se refirieron a ellos llamándolos esclavos. Hubo piratas negros navegando con los capitanes Bellamy, Taylor, Williams, Harris, Winter, Shipton, Lyne, Skyrm, Roberts, Spriggs, Bonnet, Phillips, Baptist, Cooper y otros. En 1718, de los cien piratas que formaban la tripulación de Barbanegra sesenta eran negros, mientras que el capitán William Lewis se jactaba de tener «40 excelentes marineros negros» en el total de ochenta hombres que constituían su tripulación. En 1719, el barco de Oliver La Bouche tenía una tripulación «mitad de *franceses*, mitad de negros».[41] La existencia de piratas negros era un hecho tan común que indujo a un periódico a informar de que una banda de filibusteros, todos ellos mulatos, estaba merodeando por el Caribe, comiéndose los corazones de los hombres blancos que capturaba.[42] Entretanto, en Londres, el acontecimiento teatral más famoso de aquel período tenía prohibido representar la realidad de los piratas negros, ya que el *Lord Chamberlain*, máxima autoridad judicial del reino, se negó a dar la licencia para la puesta en escena de *Polly*, la continuación que escribió John Gay para *The Beggar's Opera*, que terminaba cuando Macheath estaba a punto de ser ahorcado por salteador de caminos. En *Polly*, Macheath era llevado a las Indias Occidentales, donde se escapaba de una plantación, se hacía pirata y, disfrazado de Morano, «un villano negro», se convertía en cabecilla de una banda de filibusteros. Polly Peachum se disfrazó a su vez de hombre y emprendió la búsqueda de su héroe y de los compañeros piratas de éste, diciendo: «Quizá pueda oír algo sobre él entre los esclavos de la plantación vecina».[43]

Algunos piratas negros eran hombres libres, como el experimentado marinero llamado «Negro libre» de Deptford que en 1721 dirigió un motín y decía: «teníamos demasiados oficiales y el trabajo era excesivamente duro, ¡y qué no!». Otros eran esclavos huidos. En 1716 los esclavos de Antigua se habían vuelto «muy insolentes y ofensivos», por lo que sus amos empezaron a temerse una insurrección. El historiador Hugh Rankin ha escrito que un número considerable de estos esclavos indómitos «huyó para unirse a aquellos piratas, que no parecían preocuparse demasiado por las diferencias de color».[44] Justo antes de los sucesos de Antigua, las

autoridades de Virginia habían estado inquietas por la conexión entre los «estragos producidos por los piratas» y «una insurrección de los negros». Los marineros de color capturados con el resto de la tripulación de Black Bart en 1722 empezaron a amotinarse por las malas condiciones a que estaban sometidos y las escasas raciones que recibían estando en manos de la armada real, especialmente porque gran parte de ellos había gozado durante mucho tiempo del «estilo de vida de los piratas». Este estilo de vida significaba, tanto para ellos como para otros, más alimentos y un mayor grado de libertad.[45]

Estos contactos materiales y culturales no eran poco frecuentes. Una partida de piratas se estableció en África occidental a principios de la década de 1720, uniéndose y mezclándose con los kru, que a su vez eran conocidos por su destreza en las técnicas marítimas (y, cuando los reducían a la esclavitud, por su liderazgo en las rebeliones que tenían lugar en el Nuevo Mundo). Además, hay que decir que algunos piratas habían estado mezclándose durante mucho tiempo con la población nativa de Madagascar, contribuyendo a generar allí «una raza de mulatos oscuros». Los intercambios culturales entre marineros y piratas europeos y africanos se produjeron de manera generalizada, dando como resultado, por ejemplo, las conocidas similitudes de forma entre los cantos africanos y las salomas que cantaba la gente del mar. En 1743 un tribunal militar juzgó a algunos marineros por cantar una «canción de negros» desafiando la disciplina. Los que se iban a amotinar también participaban en los mismos ritos que practicaban los esclavos antes de una rebelión. En 1731 un grupo de amotinados bebió ron y pólvora, mientras que en otra ocasión un marinero expresó sus intenciones de rebelarse «bebiendo agua del cañón de un mosquete». Estaba claro que los piratas no actuaban según los códigos que se aplicaban a los negros en las sociedades esclavistas del Atlántico. Algunos esclavos y algunos negros libres encontraron la libertad a bordo de los barcos piratas, una libertad que, fuera de las comunidades de cimarrones, escaseaba en el principal teatro de operaciones de los piratas: el Caribe y América del Sur. De hecho, los propios barcos piratas podían ser considerados como unas comunidades multirraciales de cimarrones, en las que los rebeldes utilizaban las zonas de alta mar como otros utilizaban las montañas y las junglas.[46]

Que la piratería no era sólo cosa de hombres es algo que quedó probado gracias a Anne Bonny y Mary Read, las cuales demostraron, espada y pistola en mano, que las mujeres podían también disfrutar de las muchas libertades que ofrecía la vida de pirata. En el siglo XVIII eran pocas

las mujeres que se podía encontrar a bordo de cualquier tipo de barco, pero fueron lo bastante numerosas como para inspirar baladas sobre mujeres disfrazadas de guerreros que se hicieron famosas entre los trabajadores del Atlántico. Bonny y Read, cuyas hazañas se anunciaban en la portada de *A General History of the Pyrates* y, sin lugar a dudas, en muchos otros relatos de la época y posteriores, maldecían y juraban como los marineros, llevaban sus armas como aquellos que estaban bien entrenados para la acción bélica y subían a bordo de los navíos apresados, como sólo estaba permitido hacer a los más atrevidos y respetados miembros de la piratería. Al actuar más allá del alcance de los poderes tradicionales de la familia, el Estado y el capital, y compartir los bienes con una solidaridad rudimentaria entre proscritos del mar, se añadía otra dimensión al atractivo subversivo de la piratería, ya que así se tomaban las libertades que habitualmente estaban reservadas para los hombres, en una época en que se reducía la esfera de la actuación social para las mujeres.[47]

LA GUERRA CONTRA LA HIDRARQUÍA

Los piratas establecieron y defendieron tímidamente las libertades de la hidrarquía, en gran parte porque sabían que así fomentarían el reclutamiento y, por consiguiente, la reproducción de su cultura de oposición. Lo que quizá no comprendieron plenamente fue que esas mismas libertades, una vez reconocidas por la clase gobernante, impulsarían una campaña de terror para eliminar este modo de vida alternativo, ya fuera en el mar o, con mayor peligro, en tierra. A algunos poderosos les preocupaba que los piratas pudieran «establecer una especie de Estado» en zonas en las que ningún poder tuviera capacidad «para disputarles el suyo». Los comerciantes y funcionarios de las colonias y de la metrópolis sintieron temor ante un incipiente separatismo que estaba surgiendo en Madagascar, Sierra Leona, Bermudas, Carolina del Norte, la bahía de Campeche y Honduras.[48] El coronel Benjamin Bennet escribió en 1718 al Consejo de Comercio y Plantaciones sobre el asunto de los piratas: «Temo que su número no tardará en multiplicarse, porque muchos están deseosos de unirse a ellos, si éstos los aceptan». Y, desde luego, su número se multiplicó: después de la guerra de Sucesión española, debido a que las condiciones de trabajo en la flota mercante se deterioraron rápidamente, miles de marineros optaron por la bandera negra. La tripulación de Edward England capturó nueve navíos frente a las costas de África durante la primavera de

1719 y se encontró con que 59 de los 143 marineros estaban dispuestos a firmar sus estatutos. John Jessup juraba que un ambiente jovial entre los piratas era mejor que trabajar en la gran fortaleza de los traficantes de esclavos en el castillo de Cape Coast. Deserciones como éstas fueron frecuentes entre 1716 y 1722, una época en la cual, como un pirata le dijo a un capitán de la marina mercante, «la gente estaba en general contenta de tener una oportunidad de incorporarse [a la piratería]».[49] La perspectiva de conseguir botín y dinero rápido, alimentos y bebida, camaradería, igualdad y justicia, y la promesa de atención a los heridos, todo ello debía de resultar atrayente. Quizá el que mejor resumió los atractivos de este tipo de vida fue Bartholomew Roberts, quien señaló que en la flota mercante «hay un rancho escaso, salarios bajos y trabajo duro; aquí, en cambio, hay abundancia y saciedad, placer y comodidad, libertad y poder; y quién no contabilizaría beneficios a este lado de la balanza, cuando todo el riesgo que se corre a cambio es, en el peor de los casos, solamente una moderada posibilidad, o dos, de ahogarse. No, mi lema será *una vida alegre y corta*». Cuando John Dryden reescribió *La tempestad* en 1667, hizo que uno de sus marineros proclamase «Es lo que yo digo: una vida corta y alegre». Dos generaciones más tarde, este aforismo había adquirido un carácter subversivo que llevaba ante el verdugo a quien lo fuera diciendo.[50]

La hidrarquía fue combatida debido a que suponía un peligro para el cada vez más rentable tráfico de esclavos procedentes de África. Una serie de motines protagonizados por marineros hizo que se tambaleara el tráfico de esclavos entre 1716 y 1726. Estos motines fueron el resultado lógico de las quejas continuadas con respecto a la comida, la disciplina y la condiciones generales de trabajo a bordo de los barcos negreros que salieron de Inglaterra hacia África occidental durante aquellos años. Unos marineros alegaron ante el tribunal que Theodore Boucher, el capitán del barco negrero *Wanstead*, «no les proporcionaba vituallas y licor suficientes para su sustento y los trataba de manera bárbara e inhumana en lo relativo a la alimentación». Otros marineros acusaron a sus capitanes de imponer una disciplina tiránica. Aquellos que se atrevían a formular quejas relativas a las condiciones de vida a bordo del barco podían verse reducidos a «esclavos, atados y emparejados con cadenas, y ... alimentados con batatas y agua, la dieta habitual que se daba a los esclavos».[51]

Sin embargo, algunos marineros amotinados evitaron el destino de ser encadenados, apropiándose de los navíos, izando la bandera negra e implantando la hidrarquía. George Lowther y sus compañeros, después de amotinarse a bordo del barco negrero *Gambia Castle* en 1720, cambiaron

el nombre del navío llamándolo *Delivery* y huyeron navegando triunfantes, al igual que los marineros que se habían amotinado en el convoy del príncipe Rupert cerca del río Gambia en 1652.[52] Es posible que Lowther y sus hombres se sintieran envalentonados por el hecho de saber que la costa de África occidental ya se había convertido en la guarida predilecta de los piratas, sobre todo desde que en 1718 el gobierno británico hubiera reconquistado las islas Bahamas y restablecido la autoridad del rey en aquel lugar que había sido durante años la base principal de operaciones de los filibusteros en el Caribe. Cientos de piratas se habían trasladado a la costa de África, atacando barcos cuya defensa era débil y quedándose con sus cargamentos. Los más importantes y afortunados ataques a las propiedades de los comerciantes fueron los que llevó a cabo un convoy de barcos piratas comandado por Bartholomew Roberts, que iba y venía bordeando la costa africana, «hundiendo, quemando y destruyendo todas las mercancías y todos los navíos que encontraban a su paso».[53] Lo que le interesaba a Roberts no era tanto capturar barcos llenos de esclavos, sino los barcos que *iban de camino* a adquirir esclavos: «buenos veleros bien dotados de munición, provisiones y mercancías de todo tipo, equipados para largos viajes». Roberts y sus compañeros saqueaban también las fortalezas donde se llevaba a cabo el comercio de esclavos, tal como explicaba un grupo de comerciantes: los piratas «a veces desembarcaban en las principales factorías y se llevaban todo lo que consideraban adecuado». A principios del siglo XVIII, muchos barcos negreros fueron capturados y reformados para adecuarlos a las tareas de los piratas, como sucedió con el *Whydah*, recientemente recuperado, cuyo capitán era el negro Sam Bellamy.[54]

Cuando los piratas dirigidos por Bartholomew Roberts y otros capitanes navegaban desde Senegambia hacia la Costa de Oro, en viajes de ida y vuelta, asolando la zona que era más vital para los mercantes británicos en la década de 1720, llegaron a «sembrar el pánico entre los comerciantes», en palabras del cirujano naval John Atkins, que pasó varios meses en aquellas costas. Un escritor calculaba que en 1720 los piratas ya habían ocasionado pérdidas y daños por valor de cien mil libras en la costa africana. Un escritor anónimo se dirigía en 1724 a la Junta de Comercio afirmando que los piratas habían capturado «en un intervalo de dos años cerca de 100 veleros» dedicados al tráfico de esclavos en África.[55] Otros cálculos dan cifras incluso superiores. Los comerciantes de Bristol, Liverpool y Londres comenzaron a quejarse de pérdidas, vociferando en el Parlamento por el desorden que atacaba como una plaga el lucrativo comercio de esclavos y pidiendo la protección de la marina de guerra para

sus propiedades. Sus gritos fueron a dar con oídos comprensivos. A principios de 1722, cuando un grupo de comerciantes pidió ayuda al Parlamento, la Cámara de los Comunes ordenó la redacción inmediata de un proyecto de ley para la eliminación de la piratería, que se aprobó rápidamente con el apoyo de Robert Walpole. Un escuadrón naval bajo el mando del capitán Challoner Ogle se preparó sin tardanza para zarpar hacia la costa de África, llegó allí a finales de 1722, se enfrentó a los navíos de Batholomew Roberts y los derrotó. En la batalla murieron más de cien piratas, mientras otros conseguían huir a la jungla; muchos fueron capturados y enviados ante los tribunales. Se les llevó al castillo de Cape Coast, el centro del comercio esclavista británico, donde los esclavos, a la espera de los barcos donde serían transportados, eran encadenados, confinados y «marcados con un hierro candente sobre el pecho derecho con las letra D. Y., duque de *York*». Dentro de las paredes de ladrillo del castillo de Cape Coast, de un espesor de casi cuatro metros y medio y defendidas por setenta y cuatro cañones, se ejecutó a una banda de piratas, y sus cuerpos encadenados se colgaron repartidos a lo largo de la costa, con el propósito de maximizar el terror: nueve en Cape Coast, cuatro en la costa de Barlovento, dos respectivamente en Acera, Calabar y Whydah y uno en Winnebah. Otros treinta y un cuerpos se colgaron en el mar, a bordo del *Weymouth*. Otros cuarenta fueron sentenciados a la esclavitud y obligados a trabajar para la Royal African Company a bordo de sus barcos o en las minas de oro; parece ser que todos ellos murieron en cuestión de unos meses.[56] Después de su triunfante regreso a Londres, Challoner Ogle se convirtió en mayo de 1723 en el primer capitán de la armada que fue nombrado caballero por su actuación contra los piratas. Recibió este honor de manos del rey Jorge I, al que Roberts y sus compañeros piratas habían ridiculizado llamándole el «hombre nabo».[57]

La derrota de Roberts y la subsiguiente erradicación de la piratería de la costa africana constituyeron otro punto de inflexión en la historia del capitalismo, en gran parte porque la piratería y el tráfico de esclavos habían estado vinculados durante mucho tiempo en el marco de la guerra, el comercio y la expansión imperial. El conflicto entre piratas y traficantes de esclavos en la costa de África occidental se remontaba al final de la guerra de Sucesión española en 1713, cuando miles de marineros de la armada real fueron desmovilizados, los sueldos cayeron en picado, la comida era cada vez peor y llovían latigazos entre los trabajadores de la marina mercante, con lo cual los marineros se decidieron a probar suerte bajo pabellón pirata. El final de la guerra trajo un regalo para los comer-



El pirata Bartholomew Roberts frente a la costa de África occidental.
Capitán Charles Johnson, *A General History of the Pyrates* (1724).

ciantes británicos: el *assiento*, que dio a estos mercaderes el derecho legal a transportar 4.800 esclavos al año (y el derecho ilegal a transportar de hecho muchos más) a la América española a través de la South Sea Company. Este incentivo —unido a la desregulación final del tráfico de esclavos africanos en 1712, después de que la Royal African Company hubiera perdido la batalla contra los librecambistas, que ya se habían convertido en los mayores proveedores de esclavos para las plantaciones americanas— aumentó de manera drástica la importancia del tráfico de esclavos a los ojos de los comerciantes británicos.[58]

A partir de entonces los piratas tenían que ser exterminados con el fin de que el nuevo comercio floreciera, un aspecto que puso de manifiesto el capitán mercante y traficante de esclavos William Snelgrave en su obra *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade*, dedicado a «los comerciantes de Londres que trafican en la costa de Guinea». El autor dividió esta obra en tres partes, aportando a sus lectores una «History of the late Conquest of the Kingdom of *Whidaw* by the King of

Dahomè»; un informe sobre las prácticas comerciales y unas estadísticas del tráfico de esclavos, y «A Relation of the Author's being taken by Pirates» y los peligros que esto supuso. Sin embargo, cuando Snelgrave publicó su libro, en 1734, el pirata estaba muerto, derrotado por el terror a ser ahorcado y a las patrullas navales que se habían incrementado, aunque su cadáver quizá se agitara todavía al producirse un motín aquí o un acto de piratería allá. Inmediatamente después de la erradicación de la piratería, los británicos consolidaron su dominio en la costa occidental de África. Como escribió James A. Rawley, «En la década de 1730 Inglaterra había llegado a ser la principal nación esclavista del mundo atlántico, una categoría en la que se mantuvo hasta 1807». Hubo un fuerte aumento de casi el 27 por 100 en las exportaciones de esclavos durante la década anterior infestada de piratas.[59] Si el capital de las plantaciones del Caribe, aliado con el capital comercial de la metrópolis, consiguió acabar con la primera generación de piratas —los bucaneros de la década de 1670— y si el capital de la Compañía de las Indias Orientales acabó con los piratas de la década de 1690, cuando los barcos de la compañía se convirtieron en criaderos de motines y rebeliones, fue el capital del tráfico de esclavos africano el que acabó con los piratas de principios del siglo XVIII. La hidrarquía surgida desde abajo fue un enemigo mortal de la hidrarquía de los niveles superiores, ya que los piratas habían cortado el paso intermedio. Para 1726 el Estado marítimo había conseguido eliminar un obstáculo importante que frenaba la acumulación de capital dentro de aquel sistema atlántico que estaba en continuo crecimiento.[60]

No habían transcurrido muchos años desde que los gobernantes ingleses, y otros gobiernos europeos, en su mayoría protestantes, habían dado libertad a los piratas para que atacaran las riquezas de otros reinos. Pero ahora estos gobernantes y sus antiguos enemigos nacionales descubrían que tenían intereses comunes en cuanto a conseguir poner orden en el sistema capitalista atlántico, dentro del cual el comercio debería poder desarrollarse sin ataques y el capital tendría que poder acumularse sin interrupciones —a menos, por supuesto, que los ataques y las interrupciones fueran consecuencia de las guerras declaradas entre los propios gobernantes. Al llegar la década de 1720, el transporte marítimo mundial había sufrido ya profundos daños por la actividad de miles de piratas. Éstos habían constituido además poco a poco un orden social propio que era autónomo, democrático e igualitario, es decir, una alternativa subversiva a los modos habituales de las flotas mercante, de guerra y corsaria, y una contracultura opuesta a la civilización generada por el capitalismo

atlántico que se basaba en la expropiación y la explotación, en el terror y la esclavitud. Tanto los *whigs* como los *tories* respondieron con una repetición de las represiones que habían puesto en marcha durante la década de 1690 y levantando cadalsos para ahorcar a los piratas y a los pobladores de los puertos que tuvieran relación con ellos. Los comerciantes formularon una petición al Parlamento y los miembros de éste les complacieron aportando una nueva legislación mortífera; entretanto, el primer ministro Robert Walpole se interesó de forma activa y personal por poner fin a la piratería, lo mismo que muchos funcionarios, corresponsales de prensa y clérigos. Denunciaron a los piratas como monstruos marinos, bestias viciosas, hidra policéfala —todos ellos criaturas que, con el debido respeto a Bacon, vivían fuera de los límites de la sociedad humana. La violenta retórica de los acusadores demandaba y legitimaba el uso de la horca. Los piratas y su modo alternativo de vida estaban claramente destinados a la extinción. Cientos de ellos fueron ahorcados y sus cuerpos se dejaron colgados, balanceándose en las ciudades portuarias de todo el mundo, para recordar que el Estado marítimo no toleraría un desafío planteado desde abajo.[61]

La hidrarquía de los marineros fue derrotada durante la década de 1720 y la hidra fue decapitada. Pero no moriría. La tradición volátil y sinuosa del radicalismo marítimo aparecería una y otra vez durante las décadas siguientes, deslizándose silenciosamente bajo la cubierta de los barcos, a través de los muelles y por la costa, esperando el momento oportuno, para levantar luego sus cabezas de forma inesperada en los motines, las huelgas, los disturbios, las insurrecciones urbanas, las rebeliones de esclavos y las revoluciones. Por ejemplo, John Place contribuiría en octubre de 1748 a organizar un motín a bordo del barco de Su Majestad llamado *Chesterfield*, frente a la costa de África occidental, no lejos del castillo de Cape Coast. Ya había estado allí con anterioridad. Había navegado como pirata con Black Bart Roberts, siendo capturado por el capitán Challoner Ogle en 1722, pero de algún modo escapó a las ejecuciones en masa. Un cuarto de siglo más tarde, cuando llegó la hora de conocer las técnicas del amotinamiento y plantear un orden social alternativo, Place era el hombre del momento. Las autoridades le ahorcaron a su debido tiempo, pero no pudieron matar la tradición subversiva que estaba viva en los relatos, en la acción, en la memoria triste y callada, en la cubierta inferior del *Chesterfield* y de un número incontable de navíos. El poeta martinicano Aimé Césaire captó esta supervivencia de la resistencia cuando escribió: «Es este reptar de la obstinada serpiente que sale de los restos del naufragio».[62]

VI. «LOS PROSCRITOS DE TODAS LAS NACIONES DE LA TIERRA»

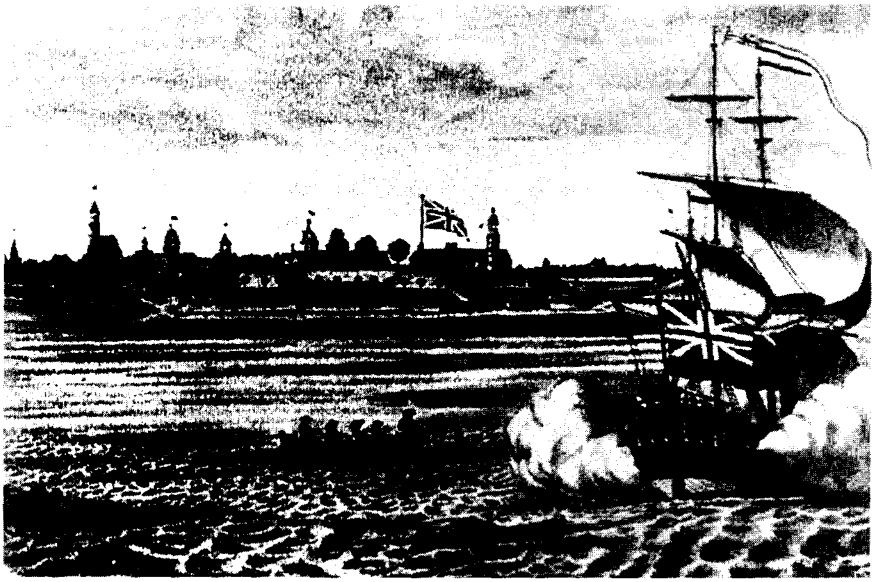
En el centro de la conspiración de Nueva York de 1741 hay una historia de amor. Los amantes eran John Gwin (o Quin), «un individuo de carácter sospechoso» del que se rumoreaba que era un soldado de Fort George, y «la negra Peg», «una conocida prostituta» que vivía en la taberna de John Hughson, a la orilla del mar, en la zona oeste de Manhattan. Gwin pagaba el hospedaje de Peg en la taberna de Hughson y se reunía con ella allí muchas noches, escalando hasta el tejado y luego entrando por una ventana que ella dejaba abierta. Durante un encuentro a una hora avanzada de la noche Gwin le dio a Peg un anillo, un par de pendientes y un relicario con cuatro diamantes. Finalmente, Peg dio a luz un hijo de Gwin, cuyo color fue tema de no pocas murmuraciones y discusiones por toda la ciudad. Algunos decían que el niño era blanco, pero otros insistían en que era negro.[1]

John Gwin había sido durante mucho tiempo cliente habitual de la taberna de Hughson, y no sólo porque visitara allí a Peg. A menudo aparecía presumiendo de «un buen botín» —lino moteado, medias, incluso un sombrero de estambre lleno de monedas de plata—, entregándolo al alto y lúgubre Hughson, que a su vez ocultaba los artículos robados. Los amigos que Gwin encontraba en la taberna siempre estaban contentos de verle, porque sabían de su generosidad. Dado que los alias eran habituales a lo largo de todos los muelles, que era donde los extranjeros y sus secretos iban y venían con las mareas, también sabían que Gwin y Peg tenían otros nombres: Gwin, un esclavo afroamericano, era conocido como Caesar, al menos así lo llamaba su propietario, John Vaarck. «La negra Peg» era una muchacha de veintiún o veintidós años de edad llamada Margaret Kerry, aunque también era conocida como «la belleza irlandesa de Terranova». Otra cosa que sabían los parroquianos de aquella taberna era que Gwin y Peg estaban muy implicados en planear lo que posteriormente se llamó el «complot más horrible y destructivo que se ha conocido jamás en aquellas zonas septentrionales de América». Porque fue en la taberna de Hughson donde ellos y una docena más planearon una «insurrección general» para tomar la ciudad de Nueva York.[2]

En 1741, el día de san Patricio era una jornada en la que se recordaba que este santo había abolido la esclavitud en Irlanda. Un revolucionario incendiario llamado Quack prendió fuego al Fort George, situado en la ciudad de Nueva York, la principal instalación militar de la colonia y una de las mayores fortificaciones construidas en toda la América británica. El fuego ardió durante toda la noche y al día siguiente explotó en fuertes estallidos de ocre y naranja. Los violentos vientos de marzo arrastraron las llamas desde la mansión del gobernador hasta la capilla de la iglesia de Inglaterra, los cuarteles de la armada y la oficina del secretario general de la provincia. Chispas que volaban y restos incandescentes flotaban en el viento sobre las casas de madera que se encontraban justo bajo los muros del fuerte, amenazando a la ciudad con una conflagración. Un cambio en la dirección del viento y una lluvia repentina detuvieron la propagación del fuego, pero el daño ya estaba hecho: el centro de la autoridad real en este importante puerto del Atlántico había desaparecido tras arder hasta reducirse a cenizas.

Fue el primero y el más destructivo de los trece incendios que aterrorizarían a aquella ciudad de once mil habitantes durante las semanas siguientes. Cuando se vio a Cuffee, un esclavo propiedad del eminente Adolph Philipse, abandonando el edificio donde se desencadenó el décimo incendio, se propagó la alarma al grito de que «los negros se estaban rebelando». Una gran red barredera atrapó a casi doscientas personas, negras y blancas, muchas de las cuales serían sometidas a investigación y llevadas ante los tribunales durante los meses siguientes. Peg, Hughson y otros fueron acusados de «conspirar, unirse y combinar esfuerzos con varios negros y otras personas para quemar la ciudad de Nueva York y así matar y aniquilar a sus habitantes». La conspiración había sido organizada por soldados, marineros y esclavos de Irlanda, el Caribe y África, a los que los funcionarios llamaron «proscritos de todas las naciones de la Tierra».[3] Aunque sufrían el desprecio de la oligarquía mercantil de Nueva York, no dejaban de sentir un respeto mutuo entre ellos mismos.

Los proscritos habían estado reuniéndose con regularidad en la taberna de Hughson, donde practicaban «las esperanzas y promesas del paraíso». Allí los desposeídos de todos los colores festejaban, bailaban, cantaban, prestaban juramentos y planeaban su resistencia. El esclavo Bastian recordaba una mesa abarrotada de «ternera, patos, gansos, un cuarto de cordero y aves de corral» procedentes de las carnicerías en las que trabajaban algunos de los conspiradores. Otros recordaban la estridente y alegre música del violín, el baile y las canciones que habían hecho a la taber-



Una vista de Fort George y la ciudad de Nueva York, 1735.
I. N. Phelps-Stokes Collection, Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints, and Photographs, Biblioteca Pública de Nueva York, Fundaciones Astor, Lenox y Tilden.

na de Hughson famosa en toda la ciudad. Sin embargo, otros recalcaban las conversaciones subversivas seguidas de solemnes juramentos: Gwin preguntaba a un recluta «si se uniría a ellos para convertirse en su propio amo»; Cuffee decía «que muchos poseían demasiado y otros demasiado poco»; Hughson anunciaba que «el país no era bueno, porque había demasiados caballeros y hacían trabajar duro a los negros». En la taberna de Hughson los rebeldes practicaban un comunismo elemental. Los que no tenían dinero recibían manutención «gratuita»: «podían recibir vituallas y bebida a cambio de nada». Hughson les decía: «Siempre seréis bienvenidos en mi casa, a cualquier hora que lleguéis». Bastian, estando ya exiliado por haber tomado parte en la rebelión, recordaba conmovido: «Siempre tuvimos una buena cena y nunca estuvimos privados de licor». Una vez más, aquí existía un mundo vuelto del revés, un lugar en el que africanos e irlandeses eran los reyes, como lo serían también en esa sociedad más amplia que, según ellos, surgiría después de la rebelión. Opinaban que en Nueva York «tendría que haber un gobierno del pueblo, al igual que había súbditos del pueblo».[4]

Los habitantes de Nueva York que usaban camisas con chorreras estaban aterrorizados ante la conspiración, por razones tanto locales como globales. Un invierno duro había hecho que los trabajadores pobres de la ciudad se vieran en una miseria aún mayor y estuvieran más inquietos de lo habitual. El comercio, la savia vital de Nueva York, se había estancado durante los últimos años y en consecuencia se habían hecho más profundas las divisiones dentro de la clase gobernante, creando una brecha por la que podía entrar la revolución organizada desde abajo. El peligro también había empezado a amenazar de lejos después de que un comerciante charlatán llamado Robert Jenkins agitara su oreja cortada ante los asombrados peces gordos del Parlamento, que entonces declararon la guerra a España (una guerra que luego, en 1739, se llamó muy adecuadamente la guerra de la oreja de Jenkins), para la cual exigieron a las autoridades de Nueva York el envío de alimentos y seiscientos reclutas (casi uno de cada seis entre los hombres blancos de la ciudad que fueran aptos para la guerra). Con esto, las autoridades imperiales dejaron la ciudad de Nueva York desguarnecida al reducir su suministro de alimentos y sus defensas contra la agresión que podía venir de los franceses y los iroqueses por el norte, los corsarios españoles por el sur y los rebeldes propios desde su interior.

Los incendios habían causado grandes daños materiales y las autoridades de Nueva York se aseguraron de que hubiera una gran carnicería humana para vengar aquellos ataques. En seis tardes y noches entre finales de mayo y mediados de julio, trece hombres africanos fueron quemados en la hoguera. En seis mañanas entre marzo y agosto otras diecisiete personas de color y cuatro blancos fueron ahorcados, incluidos John Gwin y Peg Kerry, cuyo romance terminó en el cadalso. También John Hughson fue ahorcado, y su cuerpo, al igual que el de Gwin, fue colgado con cadenas por el cuello y lo dejaron así hasta que se descompuso totalmente. Setenta personas de origen africano, entre ellas Bastian, fueron enviadas al exilio a lugares tan diversos como Terranova, Madeira, Santo Domingo y la isla de Curaçao. Cinco personas de origen europeo fueron obligadas a entrar en la armada británica y enviadas a luchar en la guerra contra España en el Caribe, donde las condiciones de vida de un soldado eran como una sentencia de muerte aplazada. Sarah Hughson, la hija del tabernero, que fue desterrada de la ciudad por haber participado en la conspiración, se llevó al hijo de Gwin y Peg a algún destino desconocido.

Los sucesos de 1741 han sido objeto de controversias durante mucho tiempo. Los neoyorquinos que los vivieron argumentaron de manera acalorada sobre qué era lo que había sucedido exactamente, y desde enton-

ces los historiadores han estado haciendo lo mismo. La única relación detallada del complot debe su existencia a las discrepancias que surgieron en torno a cuáles fueron los sucesos originales. Tras expresar algunas dudas sobre la conspiración y los subsiguientes procesamientos, Daniel Horsmanden, juez del Tribunal Supremo de Nueva York, recopiló «las notas que habían sido tomadas por el propio tribunal y por los caballeros que habían actuado como abogados» y las publicó en 1744 con el título *A Journal of the Proceedings in the Detection of the Conspiracy formed by Some White People, in Conjunction with Negro an other Slaves, for Burning the City of New-York in America and Murdering the Inhabitants.** Su propósito era, no sólo probar la «justicia de los distintos enjuiciamientos», sino también pronunciar, por el bien público, una advertencia sobre los comportamientos rebeldes de los esclavos y levantar «un monumento que recordara aquel despliegue de villanía sin precedentes».[5]

Los relatos contemporáneos de aquel episodio ponen de manifiesto las tres posturas básicas que surgieron en el debate, las cuales prefiguraron los puntos de vista adoptados por los modernos intérpretes de los sucesos de 1741. Algunos historiadores han seguido el relato de un escritor anónimo de 1741 que sostenía la no existencia de conspiración alguna y decía que todo este asunto se parecía a los ahorcamientos por brujería que habían tenido lugar en Salem, Massachusetts, en 1692.[6] Otros se han hecho eco de la teoría de William Smith Jr., que era hijo de uno de los abogados que participaron en el juicio y escribió que los conspiradores sólo deseaban «crear alarma, para poder cometer robos con más facilidad».[7] Una tercera interpretación importante, ofrecida por T. J. Davis en *A Rumor of Revolt: The «Great Negro Plot» in Colonial New York* (1985), probaba que los acusadores habían tenido razón al afirmar la existencia de una peligrosa conspiración. Este punto de vista sostiene que los negros y los blancos se reunían y bebían ilegalmente, protegían sus propios bienes y conspiraban contra sus amos y patronos en la taberna de Hughson. Buscaban dinero y libertad para ellos mismos, deseaban ejercer la venganza contra personas poderosas concretas (no contra todos los «blancos») y perseguían la destrucción de ciertas zonas (no toda la ciudad) mediante el fuego. Los rebeldes tenían quejas y planes para satisfacerlas, pero no tenían objetivos auténticamente revolucionarios.[8]

* «Diario de las actuaciones seguidas para detectar la conspiración urdida por algunos blancos, en conjunción con negros y otros esclavos, con el fin de quemar la ciudad de Nueva York en América y asesinar a sus habitantes.»



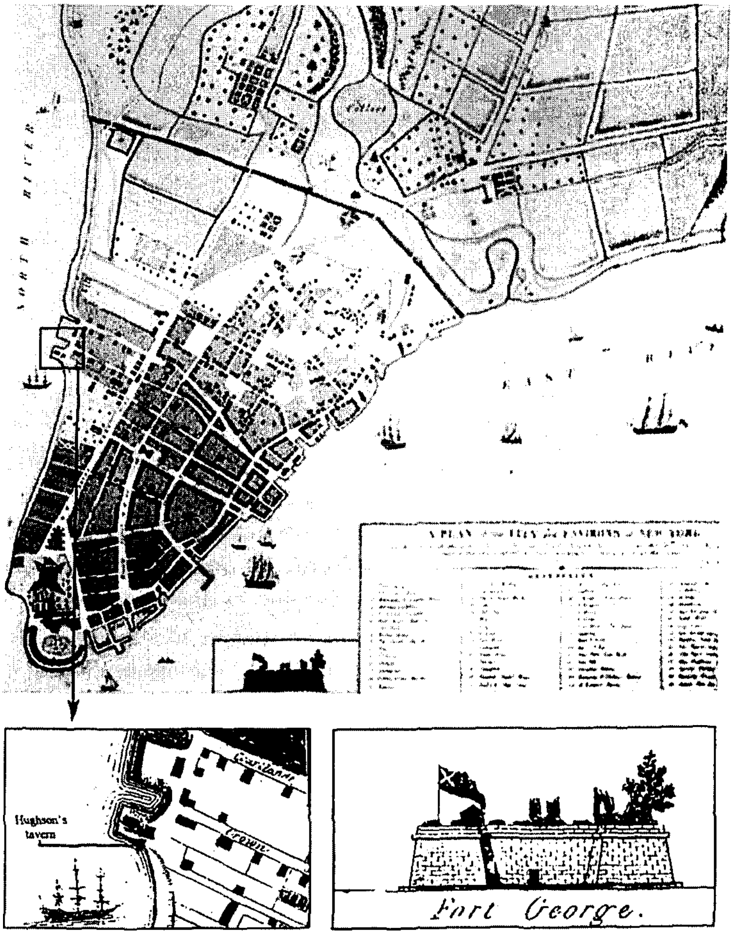
Ahorcamiento de un africano en Nueva York, c. 1750.
Manual of the Corporation of the City of New York (1860).

Nosotros en este capítulo afirmamos que en Nueva York sí se desarrolló una conspiración revolucionaria planeada para el ámbito de las zonas atlánticas, aunque no fue el «complot papista» que imaginó Horsmanden, quien consideró que el asunto había sido orquestado por un sacerdote disfrazado. No fue así, sino más bien una conspiración planeada por un proletariado variopinto para incitar a una insurrección urbana, no muy diferente de la rebelión liderada en Nápoles por el pescador Masaniello en 1647. Surgió en los muelles, gracias a la cooperación organizada de muchos tipos de trabajadores, cuyas experiencias atlánticas se convirtieron en los elementos sobre los cuales se construyó la conspiración. Los rebeldes de 1741 combinaron las experiencias de los barcos de altura (hidrarquía), de los regimientos militares, de las plantaciones, de las cuadrillas de los muelles, de los conventículos religiosos y de las tribus o clanes étnicos para hacer algo nuevo, poderoso y sin precedentes. En consecuencia, los acontecimientos de 1741 sólo pueden entenderse teniendo en cuenta las experiencias atlánticas de los conspiradores en los poblados y en las factorías del tráfico de esclavos de la Costa de Oro, en África, en las chozas de Irlanda, en el destacamento militar español de La Habana, en las reuniones callejeras donde despertaba el fervor religioso, en los asentamientos de cimarrones de las Blue Mountains de Jamaica y en las plantaciones de azúcar que había en las proximidades de dichos asentamientos.

LOS MUELLES Y LA CONSPIRACIÓN

Los acontecimientos de 1741 comenzaron a lo largo de los muelles de la ciudad. Como valiosas avanzadas del imperio, Nueva York y otras ciudades portuarias atlánticas estaban dotadas de guarniciones militares para proteger las ciudades y las personas propietarias de bienes contra los enemigos interiores y exteriores. Soldados como William Kane y Thomas Plumstead, ambos estacionados en Fort George, hacían la instrucción, las guardias, holgazaneaban y refunfuñaban mientras sus vidas iban girando incesantemente gobernadas por el enemigo más pacífico, pero más frecuente, del soldado: el aburrimiento. En tanto que eran unos bulliciosos centros del comercio transatlántico, los puertos marítimos albergaban masas de trabajadores que desarrollaban sus actividades en el sector marítimo de la economía, navegando, construyendo y reparando barcos, fabricando velas, cuerdas y otros artículos esenciales, y transportando mercancías mediante embarcaciones, carretas y con la fuerza de sus espaldas. Las personas de origen africano, casi todas ellas sometidas a esclavitud, tenían una importancia especial en los muelles, ya que representaban alrededor del 18 por 100 de la población de la ciudad y al menos un 30 por 100 de sus trabajadores. Brash y Ben, por ejemplo, trabajaban juntos en el Hudson cargando madera, mientras Mink trabajaba en la cordelería de su amo. El comerciante que era dueño de Cuff envió a éste a los muelles a trabajar con un muchacho blanco para «instalar un cataviento sobre la cubierta de su balandro». Los «negros y mulatos» españoles implicados en la conspiración eran todos ellos marineros, como lo eran los esclavos Ben y London. Quack trabajaba con soldados en una nueva batería cerca de Fort George.[9]

Después del trabajo, estos soldados, marineros y esclavos acudían a las tabernas y antros «de perdición» situados a lo largo de los muelles «para beber unos traguitos de whisky, ponche y otros licores fuertes», quedándose por allí a menudo «hasta la dos o las tres de la madrugada ... bebiendo, cantando y jugando a los dados». En aquellos lugares narraban historias, a veces exageradas, a veces ciertas, entre las cuales estaban los relatos de las rebeliones que habían convulsionado Nueva York en 1712. Allí también maldecían, organizaban juergas, se peleaban, bailaban y ocasionaban constantes alteraciones del orden público, después de lo cual se despertaban a menudo en la planta baja del ayuntamiento, es decir, en los calabozos. Los motines de soldados y marineros llevaban varias déca-



Mapa de Manhattan, con detalles que muestran la taberna de Hughson y Fort George destrozado por un incendio.
A Plan of the City and Environs of New York, 1742-1744, por David Grim.
Colección de la New-York Historical Society.

das siendo un problema para las autoridades de Nueva York, y acabaron provocando la promulgación de numerosas leyes destinadas a contener y castigar estos comportamientos desenfrenados.[10]

Los rebeldes de 1741 se movían por los astilleros para celebrar reuniones secretas, encontrándose en la taberna de Hughson, en la de Comfort junto al Hudson y «en casa de un tal Saunders, en los muelles». Los

muelles y las tabernas, así como los barcos, eran lugares en los que ingleses, irlandeses, africanos, americanos nativos e indios occidentales podían reunirse y analizar sus intereses comunes. Las autoridades no podían evitar fácilmente el flujo de experiencias subversivas, ya que una ciudad portuaria era dura para la policía. Siempre había «algunos extranjeros rondando por la ciudad», personas tales como Sambo, al que describieron como «un negro alto que vivía en casa de John Dewit (un extranjero)». Siempre hubo «personas vagabundas y ociosas» que había que encontrar, y «gente misteriosa que no tenía un medio visible de supervivencia», ya que el crecimiento de las ciudades, y en especial el de su sector marítimo, dependía de una masa de proletarios desesperados, pero necesariamente creativos, que eran obligados a trabajar por salarios que daban lo justo para vivir. Todo el mundo sabía que la combinación de todas estas personas no sólo era más probable en una ciudad portuaria, sino también más peligrosa que lo que podría ser en cualquier otro sitio para el poder concentrado y establecido de una clase gobernante cosmopolita.[11]

Las tabernas de los muelles eran el eje de la economía de estos puertos, los lugares donde soldados, marineros, esclavos, trabajadores con contrato de servidumbre y aprendices se encontraban para vender ilegalmente determinadas mercancías y así engrosar algo sus escasos o inexistentes salarios. A veces los taberneros fomentaban este comercio al conceder tanto crédito que las cuentas sólo podían pagarse tomando las mercancías y entregándolas como pago. Las autoridades de Nueva York aprobaron leyes por las que se podía limitar la cantidad de crédito que los taberneros podían conceder a los trabajadores, en especial a los soldados y a los marineros. Estos últimos eran especialmente importantes para el comercio ilegal, ya que no sólo vendían artículos robados, sino que también los compraban, y además desaparecían oportunamente cuando sus barcos zarpaban. Otras leyes tenían por objeto detener el flujo de artículos robados («ropa o cualquier otro tipo de artículos, bienes muebles o mercancías»), prometiendo una doble restitución o penas de cárcel para los taberneros que delinquían. El texto legal llamado «Ley para una prevención y un castigo más efectivos de la conspiración y la insurrección de los negros y otros esclavos», que era un exhaustivo código de la esclavitud, aprobado en 1730 y vigente en Nueva York a partir de entonces, reconocía también el potencial subversivo de la economía de los muelles: su primer artículo prohibía cualquier «comercio o tráfico» con un esclavo sin el consentimiento previo de su dueño o dueña, «so pena de una multa equivalente al triple del valor de la cosa o las cosas que fueren objeto de la

transacción». El teniente Clark, gobernador de Nueva York, señaló —de manera casi profética— que las transacciones ilícitas fomentaban «un hábito de holgazanería que, si no se prevenía a tiempo, podía llegar a ocasionar en el futuro la ruina de toda la provincia».[12]

Ninguna de las amenazas contra los taberneros que comerciaban con soldados, marineros o esclavos preocupaban a John Hughson. Su casa era el lugar perfecto para «las conspiraciones y las diversiones de los negros» y para el tráfico de mercancías robadas: dentro de ella se habían construido compartimentos secretos —en la bodega, en varias habitaciones y bajo las escaleras— donde era posible esconder los artículos robados, introducidos previamente en plena noche a través de una ventana que daba al callejón de atrás. Como Bastian explicó: «Los negros le llevaban todo lo que podían robar». A cambio, ellos —aprendices, trabajadores con contrato de servidumbre, soldados y marineros— recibían dinero, que algunos dejaban en manos del tabernero, «para bebérselo todo» a crédito. Otros hurtos menores se realizaban a través de la red de Hughson. El esclavo Will robó una cuchara de plata de su ama y se la llevó a la esposa del soldado William Kane, que a su vez se la entregó a su marido, el cual se la vendió al platero Peter Van Dyke y dio a Will «ocho chelines del dinero recibido». Otros conspiradores irlandeses participaban también en el circuito ilegal de mercancías. Daniel Fagan, Jerry Corker y John Coffin deseaban que William Kane «atracara casas con ellos y huyera». Pero, antes de huir, harían una parada en la taberna de Hughson, como hacía Edward Murphy cuando quería obtener algo de dinero a cambio de joyas robadas.[13] De hecho, eran tantos los «artículos robados» que pasaban por la casa de Hughson, convirtiéndola en «un centro comercial de tanta categoría», que sus clientes habían comenzado a llamar al local, de manera irónica, Oswego, como el gran centro comercial de la provincia, donde los ingleses y los iroqueses intercambiaban sus bienes en la frontera colonial superior. Como los iroqueses, los que se reunían en la taberna de Hughson tenían un interés especial por las armas, la pólvora y las municiones, que almacenaron durante el invierno de 1740-1741.[14]

Dos de los más osados y famosos miembros de la economía de los muelles —y miembros también de la «guardia negra» de Hughson— fueron John Gwin y Prince, que trabajaban en los muelles, en los astilleros y en los almacenes, tomando pequeños y grandes botines: cincuenta *firkins**

* Equivalentes a unos doscientos litros. (*N. de la t.*)

de mantequilla, una bolsa de pesos españoles, cera de abejas, una camisa, medias, una capa y cualquier cosa que se pusiera a su alcance. Según Horsmanden, estos dos individuos, que eran «muy malvados y holgazanes, ya habían sido descubiertos con anterioridad en algunos robos, por lo cual habían sido castigados y atados al poste de los azotes». Las autoridades les llenaban la espalda de cicatrices por robar ginebra —una contribución de los holandeses a la civilización, que se convirtió en la bebida que paliaba la desesperación mortal de los pobres de Londres en aquella época. Los ladrones eran paseados en carros que hacían la «debida procesión por toda la ciudad» y recibían «en cada esquina ... cinco latigazos con un látigo de piel de vacuno que se hacía restallar sobre sus negras espaldas desnudas», mientras los espectadores les arrojaban una lluvia de «bolas de nieve y barro». Gwin y Prince se tomaron la derrota momentánea con calma y humor: para conmemorar el acontecimiento pronto fundaron el «Geneva Club» y se proclamaron a sí mismos líderes del club. Continuaron apareciendo por la taberna de Hughson con el botín en los bolsillos, sobre sus espaldas o «en un hatillo hecho con un gran mantel». Al llegar el momento del complot, Gwin y Prince fueron los «dos líderes principales entre todos los negros». Daniel Horsmanden dejó esta cuestión muy clara cuando llamó a los trabajadores de los muelles «hermandad de criminales» cuyos ladrones eran los auténticos «componentes de la conspiración». Estas operaciones llevadas a cabo en los muelles generaban liderazgos, conexiones y solidaridades que resultaron cruciales para el diseño de la conspiración.[15]

A medida que crecía el número de conspiradores comprometidos, las bandas más antiguas y más pequeñas de la economía de los muelles evolucionaron hasta adoptar formas de organización social cuasimilitares adaptadas a los objetivos de la insurrección. Una banda llamada los Fly Boys se reunía en la taberna de John Romme, mientras que los Long Bridge Boys se encontraban en la taberna de Hughson. Cada grupo tenía un líder máximo y por debajo de éste había varios capitanes, cada uno de ellos al mando de una compañía. Gwin era el líder de la compañía del Long Bridge; su equivalente en los Fly Boys era el experimentado soldado de habla hispana Juan. Parece ser que ambos informaban directamente a Hughson. Entre los otros capitanes estaban Ben, un «caudillo o capitán» que «ejercía el mando sobre al menos cien soldados», y Jack, considerado como un «capitán en jefe». Curaçao Dick, York y Bastian acabaron formando parte de los nombrados (a veces por ellos mismos) en los testimonios como capitanes, aunque en este grupo tendrían que haber esta-

do incluidos tanto Cuffee como Prince. Todos estaban de forma continuada en estrecho contacto con Hughson. Dundee, Cook, London y el Cuffee que pertenecía a Gómez, eran oficiales de rango inferior. Cada compañía tenía su propio tambor, como el viejo Tom, y sus violinistas, tales como Braveboy, al que Albany insistió en reclutar, precisamente «porque era un violinista». Quizá habría sido como Louis Delgres, el martiniqués que dirigió una rebelión de esclavos en Guadalupe y al que se vio por última vez en esta isla, sentado en la porta de un cañón en Fort Matouba, tocando el violín como un loco en medio del humo y del chisporroteo de los disparos para animar a sus camaradas rebeldes en la lucha contra los franceses.[16]

ÁFRICA OCCIDENTAL

Las culturas y los recuerdos de África occidental ocuparon un puesto central en el plan para la insurrección de 1741. Participaron varios grupos diferentes de africanos y, de hecho, John Hughson, entre otros, era muy consciente de su variedad e importancia. Un aspecto crucial del plan para organizar la rebelión era un círculo interno de «cabecillas», cada uno de los cuales dirigía una comunidad específica de africanos en Nueva York, siendo responsable del reclutamiento, la disciplina y la solidaridad. Hughson dio instrucciones minuciosas a estos hombres (eran todos varones) de máxima confianza: «no debían admitir en la conspiración a nadie que no fuera de su propio país», ya que, como señalaría Daniel Horsmanden, «proceden de distintas zonas de África y se supone que entre ellos mismos conocen mejor el temperamento y la disposición de cada uno».[17] Actuaron según el plan establecido. Cuando hacía su campaña a favor de la insurrección, Cato preguntó a Bridgewater: «Paisano, ¿quieres ayudarnos?». Un esclavo llamado Ben utilizó el mismo método, diciendo a Jack: «Paisano, he oído buenas noticias». La noticia era que los españoles planeaban invadir la ciudad, lo cual sería un apoyo para su propia insurrección realizada desde dentro. Cato y Bridgewater hicieron un llamamiento a grupos étnicos tales como los papa, de la Costa de los Esclavos, cerca de Whydah; los igbo, del entorno del río Níger, y los malagasi, de Madagascar. Estos grupos constituyeron las células revolucionarias del movimiento de Nueva York.[18]

La célula dirigente estaba formada por africanos de la Costa de Oro de África occidental, individuos de lengua akan que eran conocidos por el

nombre de la fortaleza esclavista de la cual habían zarpado los barcos que los transportaron a América: Coromantee (o, en idioma fante, Kromantse). Muchos «coromantís» habían sido *okofokum*, que era el nombre del soldado raso entrenado en el uso de armas de fuego y el combate cuerpo a cuerpo en uno de los populosos ejércitos de los estados militarizados y expansionistas de África occidental (Akwamu, Denkyira, Asante, Fante), antes de ser capturados y enviados a América. El esclavo Caesar, propiedad de Peck, fue identificado como «un coromantí», al igual que una anciana cuyo nombre no se menciona y que era propiedad de Gerardus Comfort. Además, cinco de los treinta esclavos que más tarde serían quemados en la hoguera o bien tenían nombres en lengua akan (Quack [Kwaku en akan], Quash [Kwasi] y dos llamados Cuffee [Kofi]), o se sabía que eran coromantís (Gwin), lo cual indica una fuerte participación de la Costa de Oro en la dirección del complot. Además, fue ahorcado otro, un Quamino (Kwamena), mientras tres más fueron deportados. Una vez terminada la fallida conspiración, un esclavo llamado Warwick «se cortó el cuello [el suyo propio]», probablemente al estilo y siguiendo la tradición de un guerrero asante derrotado. El doctor Harry, que casi con toda seguridad era un *obeah* originario de la Costa de Oro (un chamán de la etnia akan que tenía profundos conocimientos y poderes naturales y espirituales) había fabricado veneno —«del mismo tipo que había visto en Guinea»— para que los conspiradores se lo tragaran si la conspiración terminaba en fracaso.[19]

El aspecto en el que el papel de los coromantís, y en general de los africanos, resultó más evidente fue la formulación de juramentos guerreros, que Hughson con gran perspicacia «adaptó a las propias costumbres de los conspiradores». El soldado irlandés William Kane testificó la existencia de un «juramento [específico] de los negros», pero en realidad lo más probable es que, como Horsmanden pensaba, existieran varios juramentos diferentes. El más frecuente de estos juramentos consistía en «jurar por el trueno y el rayo», un «terrible» juramento utilizado de manera habitual entre los africanos. Muchos de los esclavos utilizaron esta fórmula para jurar que apoyarían la rebelión y nunca revelarían los secretos comunes. Algunos juramentos militares en los que se invocaban los poderes primarios del trueno y del rayo se utilizaban todavía en la Costa de Oro africana a mediados del siglo XVIII, lo cual indica tanto el origen como la eficacia de esta práctica. Nanny, que fue el legendario jefe de los cimarrones de Windward durante la década de 1730, tomó a sus hombres juramentos similares, al igual que hicieron los rebeldes en Antigua y en

otros lugares. Horsmanden constató que la «obligación que imponía aquel juramento infernal» fue un obstáculo para la investigación en Nueva York, pero nunca llegó a comprender que la fuente original de esta dificultad estaba al otro lado del Atlántico, en la Costa de Oro africana.[20]

Estos juramentos, al igual que, de una manera más general, las tradiciones africanas de resistencia, no eran nuevos en Nueva York, puesto que ya se habían utilizado en la generación anterior, en 1712, con ocasión de una de las revueltas más sangrientas que sufrió la Norteamérica continental, cuando una coalición de esclavos perteneciente a los grupos de coromantís y de la etnia papa incendió un edificio y luego mató a varios blancos que acudieron a apagar las llamas. Después de esto, diecinueve esclavos fueron ejecutados —quemados, ahorcados, muertos por inanición, destrozados en la rueda—, pero no olvidados.[21] Horsmanden conocía esta historia anterior, al igual que el abogado John Smith, que había contribuido a enviar a los rebeldes a sus «brutales y sangrientas» ejecuciones.[22] Según se testificó en el proceso, en 1741 John Romme animó a los conspiradores a que «todos ellos encendieran un fuego luminoso; que quemaran las casas de los que tenían más dinero y los mataran a todos, como hubieran hecho en otros tiempos los negros con sus amos y amas». Hughson, que había crecido en los alrededores de Nueva York, «propuso que se quemara el fuerte antes que cualquier otra cosa; porque durante una insurrección anterior los blancos habían corrido a encerrarse en dicho fuerte». El testimonio de un esclavo llamado Sawney, que tenía sólo dieciséis años en la época de la segunda insurrección, demostró que él había oído el relato de lo sucedido en 1712, quizá de labios de personas como el «viejo» Cook o la «anciana *coromantí* que era propiedad de Comfort».[23]

LOS IRLANDESES

Otra célula del movimiento insurgente de Nueva York fue la de los irlandeses. Estos conspiradores, al igual que sus colegas africanos, demostraron una cierta tendencia a constituir sociedades secretas y a organizar conspiraciones, y ellos también se llamaban unos a otros paisanos. En total hubo quizá de treinta a treinta y cinco hombres y mujeres irlandeses implicados en la conspiración, aunque sólo han quedado registrados los nombres de once de ellos. Una persona testificó que eran diecisiete los soldados que habían asistido a una reunión celebrada en la taberna de Hughson; en general, el número de los que solían acudir oscilaba entre

nueve y diez. Los irlandeses eran en su mayoría soldados —«hermanos soldados», como se denominaban entre ellos mismos— estacionados en Fort George. Deseaban vengarse de los ingleses protestantes y solían expresar el deseo de «quemar la Iglesia de Inglaterra». Otra motivación era el odio al ejército; Jerry Corker declaró: «Por Dios que tengo intención de quemar el fuerte». William Kane, cuya implicación comenzó cuando dijo a sus compañeros en la conspiración que «les ayudaría en todo lo que pudiera» y terminó en 1742 cuando fue desterrado al Caribe como castigo, deseaba que el fuerte ardiera en llamas para que los soldados «consiguieran ser libres». La complicidad de Corker y Kane muestra lo cerca del poder que llegaron a estar los conspiradores: ambos habían prestado sus servicios como «centinelas de la puerta del gobernador» dentro de Fort George.[24]

Aunque es poco lo que se sabe de cada uno de los irlandeses que participaron en la conspiración, se puede esbozar a grandes rasgos la experiencia histórica que puso a los irlandeses en movimiento por el Atlántico durante los años anteriores a 1741. Una crisis de la industria del lino, un recrudecimiento de la opresión que ejercían los terratenientes y el clero anglicano y además la hambruna de 1728-1729 generaron nuevas oleadas de migración y vagabundeo irlandeses. Otra hambruna que se produjo en 1740-1741, llamada en gaélico *bliadhain an air* («el año de la masacre»), envió a la tumba a decenas de miles de irlandeses y a otros miles de ellos los obligó a cruzar los mares en busca de medios de subsistencia. Estos vagabundos recibieron el nombre de «sabandijas de San Patricio».[25] Las tradicionales migraciones de pícaros pasaron a moverse en un ámbito más amplio, concretamente en la órbita atlántica. Para muchos de ellos, la migración desembocó en experiencias militares —en las armadas de Gran Bretaña, Francia o España— lo cual a su vez les llevó a ejercer nuevos empleos en la periferia del imperio como soldados o trabajadores militares. Otros fueron a parar a puertos irlandeses, se enrolaron para la pesca del bacalao y navegaron hacia Terranova, donde muchos se cubrieron de deudas y, en consecuencia, continuaron viaje como *servants* o como trabajadores marítimos en las ciudades portuarias de Norteamérica.[26] Una variante de este proceso parece haber sido la experiencia de la «belleza irlandesa de Terranova», Peg Kerry.

Sin embargo, otros entraron en conflicto con la ley y fueron a parar a las Américas como pasajeros de Su Majestad para un período de entre siete y catorce años, tras haber sido sentenciados como criminales a largas condenas de trabajos forzados y enviados a ultramar. Crimen y rebelión

estaban inextricablemente entrelazados para estos irlandeses e irlandesas, como para otros miles de personas en Gran Bretaña que se encontraban en el lado equivocado según unas leyes que cambiaban rápidamente para adaptarse a la protección de nuevas definiciones de propiedad. Los criminales irlandeses deportados a Georgia se vieron denunciados por ser un «montón de curtidos miserables abandonados, perfectamente capacitados para practicar todas las formas de la villanía y que habían sido deportados [de] su país por cometer crímenes que los hacían demasiado peligrosos para que se les permitiera permanecer en dicho país». Algunos de los deportados eran agitadores que habían lanzado ataques contra unas condiciones intolerables; una vez en América, robaban las propiedades de sus amos y hacían unos «planes que constituían una traición contra la colonia».[27]

Los irlandeses tenían ya en América una historia de traición a los ingleses, que a su vez tenían en Irlanda una historia de subyugar brutalmente a los irlandeses. Varias veces durante el siglo XVII (en 1655, 1666 y 1689), los irlandeses contratados en servidumbre habían ayudado a España o Francia en ataques contra las colonias inglesas del Caribe (Saint Christopher, Montserrat y Nevis). Estas artimañas quedaron grabadas en la memoria de los funcionarios coloniales británicos del siglo XVIII, sobre todo después de que las noticias de nuevas calamidades en Irlanda impulsaran nuevas oleadas de migraciones hacia las costas americanas. El gobernador de Jamaica, Robert Hunter, consideraba a los irlandeses como «personas vagas e inútiles que salen baratas y sirven para cubrir deficiencias» (por ejemplo, para expandir la población blanca minoritaria). En su propia isla, a principios de la década de 1730, había ya muchos irlandeses —quizá demasiados— que eran trabajadores con contrato de servidumbre y soldados: «Teniendo en cuenta su religión, muchos de ellos podrían más bien perjudicarnos que ayudarnos en caso de que se produjera una ruptura con Francia o España». Hunter sólo podía llegar a una conclusión clarividente: «Sus corazones no están con nosotros». Los colegas neoyorquinos de Hunter se vieron asaltados por los mismos temores, sobre todo después de que estallara la guerra con España en 1739 y la guerra con Francia se convirtiera en una amenaza real.[28]

LA AMÉRICA ESPAÑOLA

Los miembros de una tercera célula integrante del complot insurgente conspiraban en castellano. En este caso los protagonistas principales fue-

ron marineros hispanoamericanos, «negros y mulatos», que habían sido capturados en un barco apresado por el capitán John Lush a principios de la primavera de 1740, llevados a Nueva York desde las Indias Occidentales, condenados junto con el resto de la tripulación del navío ante el Tribunal del Vicealmirantazgo de la ciudad y vendidos rápidamente como esclavos. Un comerciante atestiguó haber oído, cuando estaba en La Habana, que uno de los marineros procedía de una familia de esclavos de Cartagena. Por su parte, los marineros sostenían que eran «súbditos libres del rey de España» y, en consecuencia, tenían derecho a ser tratados como prisioneros de guerra. Otros esclavos, conocidos entre los conspiradores como «la gente de Cuba», habían llegado probablemente de La Habana, el mayor puerto de las Indias Occidentales españolas y un centro de la actividad corsaria y de la defensa militar, con una población negra libre. Tras haber sido «hombres libres en su propio país», consideraban que se les había hecho una gran injusticia en Nueva York. «Empezaron a quejarse de recibir una trato muy duro y de ser vendidos como esclavos».[29]

La furia de los marineros hizo que más de una conversación fuera realmente acalorada. No es de extrañar que el capitán Lush, que se había lucrado considerablemente con la venta de estos prisioneros, fuera objeto de una ira muy especial. Los marineros insistían en que «si el capitán no los enviaba a su país de procedencia, destruirían toda la ciudad; y la primera casa que quemaran habría de ser la del capitán, porque no les importaba lo que hacían». Señalando hacia la casa de Lush, decían: «Maldito hijo de p---, lo dejarían hecho un demonio», sin duda convirtiendo su casa en un infierno. Incluso amenazaron con atarlo «a una viga y asarlo como a un trozo de buey».[30]

Sin embargo, los marineros hispanos disponían de algo más que la furia para contribuir a los planes diseñados con el fin de tomar la ciudad, ya que tenían muchos conocimientos sobre tácticas de guerra y estaban muy bien adiestrados para combatir. Antonio de San Benito, alto y «muy osado», no disimulaba su capacidad para realizar proezas. Se jactaba de que, cuando llegara la hora de la insurrección, «mientras los negros de York mataran a uno, los españoles podrían matar a veinte». La fama de experimentados combatientes que tenían los marineros circulaba por toda la zona de los muelles. John Hughson dijo a York que «los españoles sabían mejor que sus negros cómo había que luchar»; reconoció su experiencia militar cuando nombró a Augustine oficial y a Juan capitán de los Fly Boys, uno de los cargos más altos dentro del mando rebelde. Ben, un miembro del círculo interno de la conspiración, aceptó como una buena noticia

que los «negros españoles» estuvieran dispuestos a echar una mano en la insurrección cuando «empezara la guerra». Dijo a su escéptico paisano Jack que «aquellos españoles sabían actuar mejor que los negros de York y podrían ser una ayuda mejor para la toma [de la ciudad], porque estaban más acostumbrados a la guerra; pero primero debían empezar por incendiar la casa (o las casas)».[31]

Aquí también los marineros hispanos tenían algo que ofrecer, en particular su conocimiento de unas sustancias incendiarias llamadas bolas de fuego que se habían utilizado durante mucho tiempo en las guerras de merodeo, saqueo y quema de ciudades que habían tenido lugar en el Caribe. En una de las reuniones celebradas en la taberna de Hughson, un marinero hispano no identificado «hacía rodar algo negro entre sus manos, luego lo rompió y repartió [los pedazos] entre los demás, siendo dichos pedazos lo que se tenía que arrojar sobre las casas para incendiar las tablillas del tejado en varios lugares». Antonio y Juan tenían amplios conocimientos especialmente sobre el «material necesario para incendiar las casas lanzándolo sobre éstas». Cuando el lunes 6 de abril se declararon dos incendios de forma simultánea a ambos lados de la casa del capitán Sarly, corrió por la ciudad el grito «¡Los negros españoles, los negros españoles! ¡Coged a los negros españoles!». Dados los conocimientos de Juan, los motivos de venganza y una forma insolente de afrontar las acusaciones, se levantaron sospechas que finalmente condujeron a su ahorcamiento.[32]

Los marineros hispanoafricanos aportaron también al complot un modelo de libertad basado en su propia experiencia marítima y los medios para que la insurrección tuviera éxito, coordinando una rebelión interna con un ataque exterior llevado a cabo por fuerzas españolas. Por supuesto, las autoridades de Nueva York no eran capaces de imaginarse que las noticias relativas a los planes militares españoles en el Nuevo Mundo pudieran circular entre los marineros y los trabajadores portuarios. Pero al oír que existían conexiones reales entre la conspiración de Nueva York y la América española, dieron credibilidad a una carta escrita por el general James Oglethorpe de Georgia en 1741 sobre un «complot papista» en el que unos emisarios secretos —sacerdotes disfrazados de médicos, maestros de baile y fenómenos de este estilo— estarían incitando a la rebelión «para quemar todos los almacenes, polvorines y ciudades importantes de la Norteamérica inglesa, con el fin de impedir así que subsistiera la gran expedición y la flota en las Indias Occidentales». Aunque el propio Oglethorpe «no podía dar crédito a aquellos informes», muchos

neoyorquinos se lo dieron. A los que sí se podía dar crédito realmente era a los marineros hispanos, embarcaciones humanas que transportaban información y experiencia de un puerto a otro en el Atlántico.[33]

EL GRAN DESPERTAR

Otra dimensión atlántica de la conspiración de 1741 fue la religiosa, ya que ocurrió durante el Gran Despertar. A partir de la década de 1730, ambos lados del Atlántico fueron testigos de un estallido de entusiasmo religioso popular, con predicadores itinerantes que viajaban de un lugar a otro, dando testimonio de sus propias experiencias religiosas y animando allí donde iban a los trabajadores, según escribió Gary B. Nash, a que se convirtieran en «instrumentos de su propia salvación». George Whitefield, un predicador más bien pequeño, bizco, con un gran vozarrón y un carisma abrasador, recorrió de arriba abajo la costa de las colonias del este en 1739, pronunciando una serie interminable de fogosos sermones ante los miles de negros y blancos que se reunían para oírle (entre cinco mil y siete mil sólo en Nueva York).[34] Los predicadores itinerantes más radicales predicaban un igualitarismo espiritual basado en el precepto bíblico «Dios no hace acepción de personas», y muchos miembros de las clases altas coloniales los odiaban por ello. James Davenport, por ejemplo, fue acusado por el conservador bostoniano Charles Chauncey de escenificar el comunismo de los Hechos de los Apóstoles con el propósito de destruir la propiedad privada y hacer «que todo sea propiedad común, tanto las esposas como los bienes materiales». Cuando los evangelistas predicaron la justificación por la fe contra la idea más tradicional de justificación por las obras, el espectro del antinomismo radical se cernió sobre su mensaje y atormentó a sus adversarios conservadores. Algunos temían que los niveladores, los *ranters* y los seguidores de la Quinta Monarquía hubieran reaparecido un siglo después de la revolución inglesa del siglo XVII, y no se equivocaban del todo. Al médico Alexander Hamilton le preocupaba que aquella nueva hornada de «fanáticos iluminados» despojara a la religión establecida de sus poderes ritualistas de mixtificación, dejando suelta a «aquella bestia cambiante, la bestia policéfala», sacándola de la jaula que se le había construido tan cuidadosamente.[35]

Aunque el fiscal William Smith llamara a los esclavos conspiradores de Nueva York «negros paganos», está claro que el cristianismo llegó a muchos de ellos, en gran medida como resultado del Gran Despertar. John

Hughson utilizó la Biblia para tomar juramentos vinculantes a varios esclavos rebeldes. Bastian testificó ante el tribunal que él y algunos otros esclavos «habían jurado sobre la Biblia». Cato lo corroboró, afirmando que Hughson les había llevado a él y a Albany al piso que estaba sobre la taberna y «les había tomado juramento sobre un ejemplar de la Biblia», tras lo cual «habían besado el libro». Después de ser capturado, Cato compareció ante el tribunal apretando la Biblia contra «su pecho»; «dijo que la leía en la cárcel siempre que podía». Otro esclavo, Othello, quería garantías de que su participación en la revuelta «no le impediría ir al cielo». A muchos otros, blancos y negros, les preocupaba que, si violaban el sagrado juramento, estarían «haciendo daño a sus propias almas». Gran cantidad de esclavos de Nueva York habían vivido en colonias de habla inglesa el tiempo suficiente como para comprender y asumir el mensaje cristiano del Gran Despertar, e incluso para dotarlo de un significado revolucionario. Como explicaba un misionero anglicano, «los *negros* tienen la idea de que, cuando son bautizados, quedan inmediatamente libres de sus amos».[36]

Whitefield consideró que la cuestión de la esclavitud era fundamental para el Gran Despertar, expresándolo así cuando, en 1740, escribió y publicó una carta a «los habitantes de Maryland, Virginia, Carolina del Norte y Carolina del Sur», haciendo observaciones sobre las rebeliones de esclavos que habían convulsionado recientemente Virginia y Carolina del Sur y expresando su sorpresa porque no hubiera habido más. Consideraba que las rebeliones pasadas, presentes y futuras constituían un «juicio», un «castigo» de Dios. Citaba el relato bíblico de «Saúl y su casa maldita», que estuvieron castigados a pasar hambre por haber esclavizado a los gabaonitas, «los leñadores y aguadores». Dios había vengado a los pobres esclavos en el día de David y lo haría de nuevo. Whitefield ordenó severamente: «¡Id ahora, vosotros los ricos, llorad y dad alaridos de dolor por vuestras miserias que caerán sobre vosotros!». Pero también ofreció a los amos pecadores una vía para que salieran de la Babilonia que ellos mismos se habían construido: un cristianismo verdadero que sirviera para salvar tanto las almas de los amos como las de los esclavos. Los amos dejarían de cometer brutalidades y suprimirían los juicios atroces que se realizaban a manos de los «hijos de la violencia». Los esclavos dejarían de ser rebeldes y se convertirían de forma natural en unos sirvientes mejores. Todos serían conscientes de sus «deberes relativos», para con Dios y los unos para con los otros.[37]

Tales palabras eran más que lo que muchos propietarios de esclavos podían soportar en sus oídos. El reverendo Alexander Garden, que oficia-

ba para los propietarios de esclavos de Charleston, Carolina del Sur, respondió acusando a Whitefield de «entusiasmo y orgullo» y comparándole con «los oliverianos, los ranters, los cuáqueros, los profetas franceses». Garden afirmaba que aquel antinomismo había impulsado a Whitefield a incitar a los esclavos a la insurrección. Otros, como William Smith, que escribía desde el Caribe, coincidían con Garden: «En vez de enseñar [a los esclavos] los *Principios del cristianismo*», los entusiastas como Whitefield estaban «llenando sus cabezas con un montón de *frases triviales, trances, sueños, visiones y revelaciones*, y algo aún *peor* que la Providencia prohibe nombrar».[38]

Ese «algo» que era aún peor alzó su cabeza de hidra en Nueva York en 1741, y entonces se hizo claramente manifiesta la influencia venenosa de Whitefield. John Ury, un clérigo que sería ahorcado en 1742 por el papel que desempeñó en la conspiración, creía que «el hecho de que tuviéramos todos aquellos desórdenes se debió al gran estímulo que los negros recibieron del señor Whitefield. Pensaba que habían sido especialmente perniciosos los puntos de vista que Whitefield tenía con respecto a la gracia gratuita, que era la cuestión teológica central de la herejía antinomista y cuya asunción permitía a aquellos que se declaraban a sí mismos santos —y a menudo de santos tenían poco— interpretar las leyes a su manera. En una mirada retrospectiva a la conspiración de 1746, Horsmanden denunciaría también las «ideas entusiastas» y los «principios de nuevo cuño» de Whitefield, además de denunciar a otros «predicadores sospechosos, vagabundos e itinerantes».[39]

Un misionero anglicano que desarrollaba sus actividades en Nueva York fue más allá con sus acusaciones. Afirmó que Whitefield era responsable directo de la insurrección, porque tanto en Nueva York como en otros lugares había unido y animado a los esclavos, al mismo tiempo que dividía y desanimaba a sus amos. Su «mayor llamamiento había estado dirigido exclusivamente a los *negros*»: había propuesto la construcción de una escuela para esclavos, lo cual haría que muchos «abandonaran a sus amos con la esperanza de que aquí [en la escuela] estarían mantenidos y tendrían libertad». El resultado sería el bautismo y, desde el punto de vista de los esclavos, la libertad que les llegaría con este sacramento. Whitefield desencadenó también «disensiones y animosidades» en todos los lugares a los que acudió. Sabía que un «reino dividido contra sí mismo no podría resistir y acabaría en la desolación». De esta manera Whitefield «hizo surgir en los *negros* una animosidad implacable contra sus amos». En Nueva York, como en otros lugares, «todos los hacendados de las plantaciones se

han visto obligados a doblar la guardia, y cuando se van a la cama no se sienten seguros de que no les vayan a cortar el cuello antes de la mañana siguiente, y pudiera suceder que varias colonias se fueran a pique».[40]

UN CICLO DE REBELIONES EN EL CARIBE

El derrocamiento del poder colonial en varias colonias por la acción de los insurrectos parecía una posibilidad real en las décadas de 1730 y 1740. Durante aquellos años un furioso bombardeo de complots, revueltas y guerras pasó como un huracán desgarrando las distintas sociedades coloniales atlánticas. Sin respetar fronteras nacionales o imperiales, este ciclo de rebeliones azotó territorios británicos, franceses, españoles, holandeses y daneses, extendiéndose desde el extremo norte de Sudamérica a través de las Indias Occidentales hasta las colonias sureñas y las ciudades portuarias de Norteamérica. La mayoría de estos sucesos tuvo lugar en zonas de plantaciones y sus protagonistas fueron afroamericanos, pero también hubo otras zonas (como Nueva York) y otros protagonistas (por ejemplo, los irlandeses). La magnitud de la insurrección fue, en términos comparativos, extraordinaria, ya que incluyó más de ochenta casos distintos de conspiraciones, revueltas, motines e incendios premeditados —una cifra probablemente seis o siete veces mayor que el número de sucesos similares que se produjeron en los doce años anteriores a 1730 o los doce posteriores a 1742. Fue en el marco de este ciclo de rebeliones donde las acciones de los esclavos africanos, los soldados irlandeses y los marineros hispanos en Nueva York alcanzaron su significado más importante y más subversivo.

Varios expertos han estudiado las acciones de resistencia que configuran este ciclo de rebeliones, pero casi siempre examinando acontecimientos aislados; rara vez las han analizado relacionándolas entre sí como un conjunto de acciones dotado de una coherencia y una fuerza causal colectiva. Pero, por supuesto, tanto los rebeldes como las autoridades coloniales de las décadas de 1730 y 1740 eran extremadamente conscientes de que una ola profunda iba generando la lucha, aunque los cronistas modernos no lo sean. Mathews, gobernador de las islas de Sotavento, escribió en 1737 sobre el ciclo comparándolo con una epidemia: «Me temo que el contagio de la rebelión está más extendido de lo que se cree». Edward Trelawny, gobernador de Jamaica y testigo directo de las numerosas insurrecciones que llevaron a la guerra de los cimarrones a su punto cul-

minante, vio en estas rebeliones un claro significado político, que en su opinión ponía de manifiesto un «peligroso espíritu de libertad». Daniel Horsmanden hizo repetidas referencias a otros complots y revueltas en su informe sobre los disturbios de Nueva York. Del mismo modo, los rebeldes neoyorquinos sabían lo que estaba sucediendo en el «país caliente», como uno de ellos lo llamó. Y, desde luego, durante los últimos años había sido caliente en más de un sentido.[41]

Durante las décadas de 1730 y 1740, aquel «espíritu de libertad» entró en erupción una y otra vez en casi todas las sociedades esclavistas de América, especialmente allí donde se concentraban los esclavos *coromantis*. Sólo en el año 1730 se fraguaron y desarrollaron conspiraciones importantes en Virginia, Carolina del Sur, las Bermudas y Luisiana (Nueva Orléans). Protagonista de esta última fue un hombre llamado Samba, que ya había dirigido sin éxito una revuelta contra un fuerte francés de tráfico de esclavos situado en la costa de África y un motín a bordo de un barco negrero, antes de que las autoridades de Nueva Orléans destrozaran su cuerpo en la rueda. Sin embargo, los esclavos de Nueva Orléans no se sintieron intimidados por el terror, ya que se alzaron de nuevo en 1732. Al año siguiente se produjeron rebeliones en Carolina del Sur, Jamaica, San Juan (islas Vírgenes danesas) y la Guayana holandesa. En 1734 los complots y las acciones rebeldes llegaron a las islas Bahamas, Saint Kitts, Nueva Jersey y nuevamente a Carolina del Sur, estando inspirados los dos últimos en la rebelión de San Juan. Entre 1735 y 1736 se descubrió una amplia conspiración de esclavos en Antigua, y pronto le siguieron a ésta otras rebeliones en las islas menores de San Bartolomé, San Martín, Anguila y Guadalupe. En 1737, y de nuevo en 1738, se produjeron en Charleston nuevos alzamientos. Entretanto, en la primavera de 1738, «varios esclavos se fugaron de una cárcel en el condado de Prince George, en Maryland, se unieron a un grupo de negros que estaban fuera de la prisión e iniciaron una guerra de guerrillas a pequeña escala». El año siguiente un número considerable de esclavos urdió un complot para asaltar un almacén de armas y municiones en Annapolis, Maryland, para «destruir a los súbditos de Su Majestad que hay en esta provincia y hacerse luego con todo el país». Tras el fracaso de esta iniciativa, planearon «retirarse a los bosques y establecerse allí». A finales de 1739, la rebelión de Stono convulsionó Carolina del Sur. Aquí los esclavos, quemando casas, se abrieron paso hacia la libertad que esperaban encontrar en la Florida española. Además, estalló otra rebelión en Charleston en junio de 1740 y participaron en ella entre 150 y 200 esclavos, siendo ahorcados cincuenta de ellos por su osadía.[42]

Añadiendo intensidad a estos sucesos —y levantando una esperanza de éxito— se desencadenó en Jamaica la guerra de los cimarrones, que duraría diez años. Comenzó a finales de la década de 1720, cuando un gran número de esclavos escapó al interior de Jamaica, para regresar a las plantaciones en asaltos nocturnos, en los que se apoderaban de ganado, herramientas y, a veces, también de otros esclavos, a los que llevaban a sus escondidas e inaccesibles comunidades de cimarrones establecidas en las montañas. Durante los diez años siguientes los cimarrones fueron creando una crisis importante en el sistema colonial, especialmente en las regiones del norte y el noreste de la isla, donde una y otra vez obligaron a los pequeños colonos periféricos a abandonar sus fincas y vender sus esclavos, en algunos casos a propietarios de Nueva York. Charles Leslie, en un escrito de 1739, afirmaba que los cimarrones habían «aumentado hasta tal punto, como para hacer en muchas ocasiones que la isla temblase». Otros corroboraban esta valoración: Jamaica estaba en «un estado ruinoso».[43]

Una de las razones por las que los cimarrones eran tan peligrosos para los gobernantes de las mejores posesiones coloniales inglesas era que estaban en contacto con el gobierno de España a través de Cuba, que se encontraba, al fin y al cabo, a la distancia que podía recorrer una canoa desde la costa norte de Jamaica. No eran sólo rumores, sino un hecho real, según testimonios, que los cimarrones se habían puesto en contacto con las autoridades españolas, «ofreciéndose a entregar a España la isla [de Jamaica] cuando la hubieran conquistado, con la condición de que los españoles les garantizaran la libertad».[44] Es posible que los cimarrones confiaran en que iban a tomar la isla, pero también sabían que un ataque exterior por parte de España, coincidiendo con su propia insurrección desde el interior, suponía un combinación que era sin duda poderosa. Ciertamente, las autoridades de Jamaica no lo dudaron. De hecho, en 1739 y 1740 firmaron la paz, primero con los cimarrones de las islas de Sotavento, que estaban bajo el mando firme de Cudjo, y luego con los cimarrones de las islas de Barlovento, concediendo a ambos grupos tierras y autonomía a cambio de su promesa de entregar a todos los esclavos que en lo sucesivo se fugasen y, quizá lo más importante, de luchar contra cualquier invasor extranjero. Tras haber neutralizado a su enemigo interior más importante, Gran Bretaña declaró la guerra a España sólo tres meses más tarde.[45]

Una lucha a largo plazo similar a la anterior estaba teniendo lugar en las profundidades de los bosques lluviosos de Surinam, donde algunos



Cudjo, cabecilla de los cimarrones, firma un tratado con las autoridades inglesas, 1739; R. C. Dallas, *The History of the Maroons, from their Origin to the Establishment of their Chief Tribe at Sierra Leone* (1803), vol. 1.

cimarrones combatían contra colonos holandeses que, según el gobernador Mauricius, luchaban para matar a la hidra de la resistencia. La creciente marea de rebeliones que estaba produciéndose en las colonias holandesas quedaba expresada en lo que otro alto funcionario llamó en 1740 la intolerable «insolencia de los negros y otra gente de color, tanto hombres libres como esclavos» y en las reuniones subversivas de soldados, marineros y esclavos que se daban cita en las tabernas de los muelles para fumar, beber, jugar, comerciar y conspirar cualquiera sabe qué otras empresas pavorosas de cooperación mutua. De hecho, las autoridades holandesas se quejaban de esta explosiva combinación de trabajadores durante la primavera de 1741, precisamente cuando este mismo tipo de personas estaba ocasionando problemas en Nueva York.[46]

Las hambrunas de 1728-1729 y 1740-1741 y sus consiguientes diásporas respectivas añadieron una dimensión irlandesa al ciclo de rebeliones. Tuvo una importancia especial la «conspiración de la cuerda roja», que tuvo lugar en Savannah, Georgia, en marzo de 1736 y fue una premonición de los sucesos que se producirían en Nueva York cinco años más tarde. Una banda de entre cuarenta y cincuenta criminales irlandeses deportados solía reunirse en una casita pequeña donde, además de empinar el codo, comerciaba con artículos robados y proyectaba «planes de conspiración y traición contra la colonia», incluso mientras las elites estaban preocupándose por «las instigaciones de españoles y franceses». Finalmente planearon quemar la ciudad, matar a los hombres blancos, salvar a sus mujeres y luego encontrarse con una banda de indios nómadas, con los que llevarían a cabo su fuga, quizá para unirse al germano-cherokee Christian Gottlieb Priber, que estaba construyendo una «ciudad de refugio», una sociedad comunista para esclavos africanos huidos, trabajadores europeos con contrato de servidumbre y nativos americanos. Los rebeldes de Savannah se reconocían entre sí por «un cordel rojo atado a la muñeca derecha». Este complot fue desbaratado, pero no obstante sumió a la joven colonia en una «gran confusión». Tales sucesos no eran poco frecuentes, como señaló Kerby A. Miller: «En numerosas ocasiones a finales del siglo XVII y principios del XVIII, los funcionarios coloniales de Terranova, Nueva Escocia, Nueva York y la Indias Occidentales temían que los "papistas" irlandeses estuvieran planeando alguna insurrección con los esclavos negros o con enemigos extranjeros».[47]

El incendio premeditado era un instrumento habitual de destrucción dentro del ciclo de rebeliones, en gran medida porque el fuego era el arma más accesible entre los desposeídos, especialmente para aquellos que tra-

bajaban con él en el curso normal de su vida diaria.[48] En 1733 los esclavos entraron en el fuerte de Christiansvaern, en la isla danesa de San Juan, mataron a varios soldados y provocaron incendios que fueron la señal para un alzamiento general. En Somerset, Nueva Jersey, algunos esclavos conspiraron en 1734 para matar a sus amos, dar fuego a sus casas y graneros, ensillar sus caballos y huir «hacia donde estaban los indios y ponerse del lado *francés*». En la Conspiración del Cordel Rojo, como ya hemos indicado, los trabajadores irlandeses planeaban quemar Savannah y huir hacia la libertad. En octubre de 1738 se informó de que un grupo de nativos americanos, algunos de los cuales eran balleneros, habían conspirado en Nantucket «para incendiar las casas de los habitantes ingleses durante la noche y luego caer sobre ellos armados y matar a todos los que pudieran».[49] Los esclavos que protagonizaron la rebelión de Stono en Carolina del Sur en 1739 quemaron varias casas a medida que avanzaban hacia San Agustín, para conseguir la libertad con los españoles. Aún más inquietante fue un sospechoso incendio que devastó Charleston el 18 de noviembre de 1740, consumiendo más de trescientos edificios y causando en total daños por un valor de varios cientos de miles de libras. A lo largo de 1741, las llamas continuaron acosando los puertos y las ciudades de Nueva York, Boston, Charleston, y Hackensack, Nueva Jersey.[50]

El fuego aparecía también en profecías, rumores y relatos. Hugh Bryan, de Carolina del Sur y amigo de George Whitefield, escribió a los demás propietarios de esclavos a principios de 1741, diciéndoles que las «repetidas insurrecciones de nuestros esclavos» y la frecuencia de los incendios demostraban la certeza de la terrible profecía de los predicadores itinerantes, según la cual «la justicia de Dios está por encima de nosotros». Los grandes propietarios de plantaciones de Carolina del Sur respondieron por su parte a esta piadosa apostasía arrestando a Bryan y a Whitefield por libelo. Dos semanas más tarde —el día de san Patricio, justo cuando un incendio provocado iba a hacer arder Nueva York— un gran jurado condenó a Bryan, que había enseñado el cristianismo a sus propios esclavos, por sus «diversas profecías entusiastas sobre la destrucción de Charles-Town y por liberar a los negros de su servidumbre».[51] Estas historias continuarían en 1742, con los informes de Daniel Horsmanden sobre «varias supuestas profecías de negros, en las que se decía que Charles-Town, en Carolina del Sur, y la ciudad de Nueva York serían reducidas a cenizas el veinticinco de marzo siguiente». Esta fecha sugería que los esclavos estaban planeando nuevos fuegos de artificio para conmemorar el aniversario de acciones revolucionarias anteriores en las que se provoca-

ron incendios premeditados. Horsmanden afirmaba: «Todavía quedan entre nosotros muchos de los que se asociaron en aquella execrable confederación, y todavía pueden ser lo suficientemente audaces como para persistir en los mismos propósitos malvados y realizar nuevos intentos». En efecto, se realizaron nuevos intentos en febrero y marzo de 1742, cuando algunos neoyorquinos intentaron hacer realidad las profecías. El incendio siguió siendo un arma de liberación. Aunque el uso del fuego amenazara con hacer llegar el apocalipsis, siempre podría surgir un nuevo mundo a partir de las cenizas.[52]

PAUTAS DE COMERCIO

Cuando el doctor Alexander Hamilton llegó a Nueva York el 15 de junio de 1744, tres años después de la fracasada insurrección, lo primero que observó fue el bosque de mástiles que había en el puerto: la ciudad tenía realmente «gran cantidad de tráfico marítimo». Se desplazó hacia el norte, desde los muelles a Broad Street, donde se alojó en la casa del comerciante Robert Hogg. Éste era precisamente el lugar donde el marinero Christopher Wilson había robado una reserva de monedas escondidas, durante cuya búsqueda las autoridades terminaron por descubrir otra conspiración de mayor envergadura. En esta ocasión Hamilton leyó el *Journal of the Proceedings*, escrito por Horsmanden, y luego inspeccionó de manera directa la obra de los rebeldes: «El castillo, o fuerte, se encuentra ahora en ruinas, habiendo sido destruido por los conspiradores mediante un incendio hace cuatro [*sic*] años». Hamilton apenas se dio cuenta de que lo que había estado atisbando entre los escombros pulverizados de Fort George tenía su origen en lo que había observado cuando entró por primera vez en la ciudad: barcos de Nueva York atracados a lo largo de los muelles, y más allá en el mar.[53]

Una clave que explica los sucesos acaecidos en 1741 se encuentra en la estructura del comercio de Nueva York, que era, como Hamilton comprendió rápidamente, la fuerza motriz en aquella ciudad de comerciantes y trabajadores marítimos. Durante la primera mitad del siglo XVIII, el comercio de Nueva York no era triangular, sino bilateral: un trayecto de ida y vuelta desde Manhattan, bajando por la costa de Norteamérica, hasta las Indias Occidentales. En el medio siglo que transcurre en torno a 1740 (1715-1765), aproximadamente tres de cada cuatro viajes siguieron la ruta costera-caribeña, navegando con rumbo sur hacia Maryland, Virginia

y Carolina, e incluso con mayor frecuencia hacia destinos situados en el Caribe, especialmente las islas inglesas y holandesas —en particular, Jamaica y Curaçao—, y en menor medida a las colonias francesas y españolas, con las cuales circulaban, en sentido de ida y vuelta, diversas clases de mercancías de contrabando. Cadwallader Colden había señalado en 1723 que los mayores envíos procedentes de Nueva York iban a Curaçao y a Jamaica.[54]

Sin embargo, las conspiraciones no giraban en torno a lo que salía en los navíos que zarpaban de Nueva York, sino a lo que llegaba en ellos. Y lo que llegaba en ellos, una y otra vez, incesantemente, desde los puertos costeros, y sobre todo de los del Caribe, era cargamentos de esclavos. La primacía de las Indias Occidentales en el comercio de Nueva York se debía a que las islas proporcionaban la inmensa mayoría de los esclavos de la ciudad para conseguir así equilibrar la balanza comercial. Según las estadísticas realizadas por el profesor James G. Lydon a partir de las listas confeccionadas por los funcionarios navales y de los libros mayores del inspector general, durante la docena de años anteriores a 1741, cuatro de cada cinco esclavos (79,5 por 100) llegaron a Nueva York desde el Caribe (el grueso de ellos desde Jamaica), mientras que otro 6 por 100 procedía de los puertos de las colonias sureñas del continente. Llegaban en lotes de tres o cuatro en pequeños navíos mercantes de entre treinta y cuarenta toneladas de capacidad, para ser vendidos en la mayoría de los casos en el Meal Market, en la zona este del bajo Manhattan. Menos de uno de cada siete esclavos de Nueva York llegaba directamente desde África en alguno de los grandes barcos negreros que pasaban meses reuniendo un «cargamento» y unos meses más cruzando el Atlántico. Algunos de los esclavos y esclavas de Nueva York habían sido enviados según pedido especial o en consignación a través de las rutas comerciales costeras y caribeñas; otros eran lo que los traficantes de esclavos llamaban «negros rechazados», es decir, los que tenían «defectos» físicos que hacían su venta imposible en los mercados del sur.[55]

Lo más importante para el tema que estamos tratando —y lo más alarmante para gran cantidad de neoyorquinos— era que muchos de los esclavos que llegaban a Nueva York tenían ya una historia como individuos problemáticos, a menudo una historia secreta. Los propietarios de las plantaciones de las Indias Occidentales vendían a los traficantes de Nueva York esclavos que tenían «temperamentos turbulentos e indisciplinados» y en muchos casos una cierta experiencia en cuanto a oponer resistencia. En los sanguinarios momentos posteriores a un complot o una insurrección

en la América colonial se producía una minidiáspora, en la que los líderes de los sucesos eran vendidos, frecuentemente fuera de sus familias y comunidades, a compradores de otras zonas del Atlántico. Esto fue lo que se hizo en Antigua en 1736, cuando ochenta y ocho esclavos fueron ejecutados por tomar parte en una conspiración y otros cuarenta y siete fueron vendidos y enviados fuera de la isla. El mismo procedimiento se siguió en Jamaica, en Bermudas y en otros lugares, al igual que se haría en Nueva York después de los incendios de 1741.[56]

Nueva York no era, desde luego, el único lugar que recibía a tales malhechores: todos los puertos marítimos del norte, incluidos los de Newport y Boston, hicieron la función de mercados de último recurso en el comercio regional de esclavos. Tanto el gobernador de Massachusetts como el de Rhode Island se quejaron amargamente de este problema a principios del siglo XVIII, afirmando el primero que los traficantes enviaban «generalmente los peores siervos de que disponían», incluidos algunos esclavos que habían acumulado ya récords de resistencia a someterse a su condición. Como ha escrito Edgar J. McManus, «Dado que algunas colonias permitían a los amos que exportaran esclavos convictos de crímenes graves, tales como el incendio premeditado y el asesinato, el comercio intercolonial tenía serios riesgos para las colonias importadoras como Nueva York. No es posible estimar con precisión cuántos de estos esclavos fueron enviados a Nueva York, pero su número era probablemente elevado». El gobernador Rip Van Dam advirtió a principios de la década de 1730 de que la mayoría de los esclavos importados desde el sur suponían una seria amenaza para la seguridad de Nueva York. En 1734 el gobernador Cosby ponía objeciones a la «importación excesivamente grande de negros y convictos»; un «negro» y un «convicto» eran a menudo una misma persona.[57]

La Asamblea de Nueva York reconoció la gravedad del problema aprobando una resolución que prevenía a los compradores de esclavos en contra de «los negros rechazados y los malhechores, que habrían sido castigados con la muerte en los lugares de donde procedían si no hubiera sido la avaricia de sus propietarios la que les había salvado de una ejecución pública». De hecho, los miembros de la Asamblea consideraron este asunto como algo tan serio que no se limitaron a formular esta advertencia; también establecieron un impuesto especial sobre los esclavos importados de manera indirecta —es decir, del Caribe y de la costa americana—, siendo el importe de este impuesto el doble del que se imponía sobre los esclavos importados directamente de África. Según dice Lydon, el objetivo de

esta política era «en gran medida poner trabas a la importación de negros recalcitrantes procedentes de otras colonias».[58]

Daniel Horsmanden sabía que los esclavos rebeldes importados de otras colonias inglesas habían desempeñado un papel importante en la conspiración. En una «modesta insinuación a nuestros hermanos de las *Indias Occidentales* y de las colonias inglesas más cercanas», explicaba cómo él y sus colegas neoyorquinos habían transportado *en la forma debida* setenta y siete rebeldes a otras zonas no inglesas del Atlántico. Pedía a otras autoridades del Imperio Británico que se fijaran en lo «considerados que hemos sido con respecto a *su* paz y seguridad, tomando todas las precauciones que estaban en nuestra mano, *para que ninguno de nuestros delincuentes les fuera impuesto a ellos*». Horsmanden se quejaba discretamente de que los caballeros de la costa norteamericana y del Caribe, sus hermanos, hubieran impuesto la presencia de *sus* delincuentes en Nueva York, socavando así la paz y la seguridad de la colonia. Trelawny, el gobernador de Jamaica, cuyos propietarios de plantaciones habían enviado al norte a muchos de los esclavos en cuestión, recibió el mensaje. Después de leer el informe del juicio, realizado y publicado por Horsmanden, que identificaba al esclavo llamado Hanover como una persona implicada en el complot y luego desaparecida, Trelawny *encontró* personalmente a Hanover entre los 112.000 esclavos que había en Jamaica y lo reenvió de inmediato a Nueva York. Tanto Trelawny como Horsmanden entendían que era imposible importar esclavos sin importar al mismo tiempo la experiencia en la oposición a la esclavitud. Es en este sentido literal como hay que entender que la insurrección fue promovida por aquellos a los que Horsmanden llamaba «los proscritos de todas las naciones de la Tierra».[59]

Uno de estos proscritos era un esclavo llamado Will, cuya vida ilustra las conexiones existentes entre insurrección, diáspora, comercio y nueva insurrección, poniendo de manifiesto que todo esto suponía una larga pesadilla para la clase gobernante de las colonias del Atlántico. En 1733, Will había participado en la rebelión de esclavos que tuvo lugar en la isla danesa de San Juan, en la que una banda de rebeldes había entrado en Fort Christiansvaern llevando de manera encubierta unos picos de caña (cuchillos), había matado a varios soldados y había tomado el control de las instalaciones militares centrales de la isla. Se mantuvieron en el fuerte durante siete meses, hasta que las potencias imperiales dejaron a un lado sus diferencias y organizaron una expedición conjunta para derrotar a los rebeldes, en su mayoría *coromantís*, que entretanto habían dañado o destruido cuarenta y ocho plantaciones. Posteriormente, se consideró a 146

esclavos como implicados en la rebelión y veintisiete de ellos fueron ejecutados. Se alegó, en Nueva York, que durante esta insurrección Will había matado a varios hombres blancos con sus propias manos. Will fue desterrado de San Juan y vendido a un propietario de plantaciones de la isla de Antigua.

Will no esperó mucho para empezar a conspirar de nuevo, porque en 1735 los esclavos de lengua akan que había en Antigua se asociaron con esclavos que hablaban criollo y proyectaron un plan para tomar la isla y quedársela para ellos. A diferencia de los rebeldes de San Juan, los insurgentes de Antigua nunca llegaron a entrar en acción abiertamente. Un informador reveló su complot, tras lo cual fueron acorralados y arrestados de inmediato. Will fue encarcelado de nuevo y, consciente de que el hecho de no haberse reformado significaba una muerte segura, salvó el cuello convirtiéndose en testigo de la acusación, aportando pruebas contra gran número de esclavos y ganándose, en resumidas cuentas, una consistente fama de traidor mientras contemplaba cómo a ochenta y ocho de sus camaradas los ahorcaban, quemaban y destrozaban en la rueda. Junto con otros cuarenta y seis conspiradores, Will fue desterrado, siendo vendido esta vez a algún comprador de Nueva York, posteriormente a un nuevo amo de Providence, Rhode Island, y al final de nuevo a un propietario de esclavos de Nueva York.

Will desempeñó un papel crucial en la conspiración de Nueva York, poniendo en práctica allí la experiencia adquirida en las Indias Occidentales. Después de todo, era «un gran experto en complots, ya que era la tercera vez que participaba en uno», como se esforzó por señalar el tribunal que le juzgó. Will se reunía en la taberna de Hughson y en otros lugares con los esclavos y los soldados irlandeses, contándoles, sin duda, las historias cautivadoras y a la vez sangrientas de sus hazañas anteriores y explicándoles con exactitud qué era lo que había ido mal. Ponía como ejemplo la valentía de los conspiradores de Antigua, afirmando que «los negros de Nueva York eran cobardes» y «no tenían el ánimo de los de Antigua». Es posible que el plan diseñado para atacar Fort George debiera algo a la experiencia de Will en Fort Christiansvaern. Will llegó incluso a enseñar a los demás rebeldes cómo hacer un farol oscuro, «una luz que nadie vería», para que las tareas conspirativas nocturnas fueran más fáciles de realizar.[60]

Para Will y muchos otros, Nueva York era una especie de colonia penal disfrazada; los propietarios de las plantaciones del sur y de las Indias Occidentales la habían convertido en eso subrepticiamente. Sin embargo,

las autoridades de Nueva York los desenmascararon, descubriendo entre los esclavos un número indeterminado, pero significativo, de individuos que tenían experiencia en tácticas de resistencia. El caso es que los comerciantes neoyorquinos no sólo habían estado importando azúcar, melaza y esclavos en sus navíos, sino unas relaciones de clase literalmente explosivas procedentes de las regiones esclavistas del sur —unas regiones que durante varios años habían sido testigos de un feroz ciclo de rebeldía que ocasionó sobre todo incendios premeditados e insurrecciones. La importación de esta experiencia en rebeliones —y el incipiente reconocimiento de sus peligros— constituyó la base racional de la histeria neoyorquina de 1741.

INSURRECCIÓN Y RIVALIDAD IMPERIAL

Muchas de las condiciones previas para una insurrección estaban ya presentes en Nueva York en 1741. La clase gobernante de la ciudad estaba dividida y sumida en peleas internas; un duro invierno había ocasionado la miseria de muchos; además, había estallado la guerra con España, aumentando su dureza en todos los lugares y debilitando las defensas militares cuando seiscientos hombres aptos para el combate fueron enviados en barco a ultramar para contribuir a sostener el esfuerzo de guerra. Uno de los conspiradores, London, había aconsejado a algunos de sus camaradas insurgentes que «aquél era el mejor momento para hacer algo, dado que es tiempo de guerra». Además, como ya hemos visto, los traficantes de esclavos de Nueva York habían transportado inconscientemente a la ciudad una variopinta multitud de veteranos expertos, insurgentes tales como Will, que aportaban sus conocimientos adquiridos en el ciclo de rebeliones del Caribe de las décadas de 1730 y 1740, y soldados como William Kane, Juan de la Sylva y los numerosos *coromantis*, que contribuían con su experiencia en la guerra y la organización militar, ya que procedían de Irlanda, Cuba y África occidental.[61]

Aunque Albany creía que «ciento cincuenta hombres podrían tomar esta ciudad» (eligió aproximadamente el mismo número que había participado en el levantamiento de San Juan, donde también estuvo Will), los conspiradores sabían desde el principio que el éxito de la insurrección iba a depender del apoyo que se recibiera: local (en Nueva York), regional (en las zonas rurales circundantes) e internacional (de los rivales imperiales de Gran Bretaña: España y Francia). Hughson consideró la insurrección

como un levantamiento de la clase baja, en el cual algunos sucesos anteriores atraerían más partidarios a la causa. Otra fuente de apoyos serían las personas, tanto negras como blancas, procedentes de fuera de la ciudad, especialmente los «negros del campo», como los de Jamaica, y varios marineros que habían asistido a reuniones celebradas en la taberna de Hughson. Jack, el esclavo del señor Comfort, había llevado a la conspiración a sus parientes del medio rural. Peg Kerry explicaba que a los rebeldes urbanos «se les iban a unir los negros de las zonas rurales» después de que se provocaran los incendios. De hecho, los incendios premeditados iluminaron la zona rural en Long Island y en Nueva Jersey mientras ardía Fort George.[62]

La ayuda más importante sería la aportada por los enemigos imperiales de Gran Bretaña —Francia o, en particular, España—, ya que, al igual que en el caso de los cimarrones de Jamaica, los rebeldes de Nueva York planeaban simultanear su insurrección realizada desde dentro, con una invasión procedente del exterior. El *New York Weekly Journal* dejó este asunto muy claro: «Los negros *españoles* (de los cuales hay muchos en este lugar) estaban muy implicados y eran sumamente activos en este asunto; y cualesquiera que fueran los ánimos o las garantías que pudieran recibir del exterior, o los diabólicos pirómanos en el interior, estaban convencidos de que habría una iniciativa en esta provincia por parte de los españoles y los franceses, por lo cual acordaron esperar algún tiempo; y si hubiera sucedido que tal iniciativa hubiera tenido lugar, y nuestros enemigos nos hubieran invadido, ellos se habrían alzado y unido a estos enemigos nuestros». Un líder afroamericano que participaba en la conspiración, Bastian, tenía la misma percepción: «Disponían de un montón de buenos activistas, los negros *españoles*, cinco o seis de ellos (allí presentes) se unirían a los negros de Nueva York: esperaban que muy pronto se declararía la guerra contra los franceses, y que los franceses y los españoles vendrían aquí». Las actas de los procesos indican que al menos otros diez conspiradores vieron las cosas del mismo modo. Primus había oído que los franceses y los españoles iban a llegar, y que los rebeldes les ayudarían a tomar la ciudad. Caesar, esclavo de Kortrecht, oyó decir a Jack que «los españoles iban a llegar allí y los negros iban a rebelarse y a ayudar a los españoles». Scipio también esperaba que los franceses y los españoles les invadieran, y decía: «entonces se presentaría una oportunidad estupenda»: «todos serían hombres libres». Los incendios podrían ser como un faro para la insurrección, indicando a una flotilla española situada frente a la costa que el momento de atacar había llegado; o quizá Es-

paña, al enterarse de la destrucción de Fort George, decidiría por su cuenta invadir. Los soldados y marineros de Nueva España ayudarían a los rebeldes a tomar la ciudad (que, después de todo, ya había cambiado de manos imperiales una vez, concretamente de los holandeses a los ingleses, en tiempos recientes) o, si la conspiración fracasaba, «los sacarían de allí, llevándolos a otro país y haciendo de ellos hombres libres». En cualquier caso, los rebeldes conseguirían libertad para sí mismos y España protegería esa libertad.[63]

Las referencias a España en Nueva York, durante todo el ciclo de rebeliones de las décadas de 1730 y 1740, hablaban de una verdad que se interpretó bien en aquel momento, pero de la que rara vez se ha hablado después. Los esclavos del Atlántico anglófono solían ver España como una liberadora, en gran medida por la tradición del abolicionismo español. Cuando Bastian dijo a otros conspiradores que España podía garantizar su libertad final, esto no era sólo una fantasía, porque España lo había hecho ya en el caso de muchas personas de origen africano en el Nuevo Mundo. De hecho, los marineros hispanos, por haber reclamado la libertad ellos mismos, estaban viviendo y respirando un ejemplo de liberación, lo cual confirmaba las posibilidades que había en Nueva España. Era muy conocido el hecho de que el rey español había emprendido la política agresiva de seducir a los esclavos pertenecientes a amos ingleses ofreciéndoles cédulas reales en 1733 y 1740, prometiendo primero una libertad limitada y luego libertad plena a todos aquellos que huyeran de una colonia inglesa para establecerse en una española. Las autoridades de Nueva España en Florida cumplieron su promesa, construyendo en el extremo norte de su colonia un poblado de cimarrones llamado Gracia Real Santa Teresa de Mose, donde unos cien prófugos, la mayoría procedente de Carolina, se establecieron y transformaron su asentamiento en una primera línea de defensa contra los ataques ingleses que llegaban del norte. Durante años España había estado animando a los cimarrones de las colonias británicas del Caribe, como sabían muchos esclavos jamaicanos de Nueva York. Fue una coincidencia histórica, aunque fatídica, que los afrocubanos y los afrojamaicanos conversaran sobre la libertad en 1741, al igual que lo habían hecho cuando se comunicaban desde el mar entre Cuba y Jamaica durante la década de 1730.[64]

Aún más importante fue el hecho de que las autoridades españolas planearan conscientemente la utilización de agentes, como los marineros hispanos, para fomentar la rebelión de los esclavos en los dominios ingleses de Norteamérica a finales de 1742, o incluso antes, quizá. Juan Francisco

de Güemes, gobernador general de Cuba, escribió a Manuel de Montiano, gobernador de Florida, para explicarle una acción militar inminente: tres mil soldados cubanos iban a atacar Carolina del Sur entre abril y junio de 1742, infiltrando en las zonas rurales una fuerza de «negros que hablaban todos los distintos idiomas», para que prometieran tierra y libertad a los esclavos que eran propiedad de los ingleses y les incitaran a rebelarse por toda la provincia. Los agitadores y organizadores de la insurrección no serían sacerdotes, como pensaban los protestantes paranoicos de Nueva York, sino antiguos esclavos que actuarían precisamente dentro de los tipos de redes que ya existían en la ciudad.[65]

Sin embargo, la insurrección de Nueva York fracasó. Es imposible saber con exactitud qué fue lo que salió mal, pero ciertos indicios sugieren que Quack incendió el fuerte varias semanas antes del momento adecuado, cosa que pilló a todos desprevenidos e hizo que aquellos planes cuidadosamente preparados se pusieran en práctica en una sucesión caótica de pequeños incendios, ya que los rebeldes hicieron todo lo que estaba en su mano con el fin de llevar a cabo la insurrección para la cual habían estado conspirando durante mucho tiempo. Los conspiradores habían votado a Quack «para que fuera la persona que debía incendiar el fuerte» porque su esposa trabajaba allí como cocinera del gobernador, lo que significaba que tenía la información necesaria sobre los lugares más estratégicos y además podía acceder a ellos fácilmente. Por desgracia para los rebeldes, Quack no tardó en tener problemas con las autoridades, que le prohibieron visitar a su esposa y le privaron del acceso al fuerte. En un ataque de ira y, al parecer, motivado por un deseo de venganza personal, Quack rompió la disciplina y provocó el primer incendio prematuramente, el 17 de marzo. Varias fuentes —un rebelde amonestó a otro que había provocado un incendio, diciéndole: «No debías haberlo hecho hasta que estuviéramos todos preparados»— indicaban que los incendios estaban programados para iniciarse a principios del mes de mayo, en el momento preciso en que una flotilla de cinco barcos corsarios españoles llegara a situarse frente a la costa, tras haber apresado de camino a ocho navíos, y estos hechos provocaran el pánico de las autoridades de Nueva York. La llegada de estos barcos coincidió con los juicios de John Hughson, Peg Kerry, Cuffee y Quack.[66]

LA REBELIÓN DE LOS AHORCADOS

La población multirracial de los muelles planteaba un problema político a las autoridades de Nueva York. El estilo cooperativo del trabajo que se realizaba en el puerto había creado unas peligrosas conexiones insurgentes entre los esclavos de origen africano —hombres como Gwin y Cuffee— y «los individuos más infames, degenerados y abandonados, la escoria y la hez de la población blanca», representados por John Hughson y Peg Kerry. La historia de amor a la que aludíamos al principio de este capítulo fue un ejemplo de la solidaridad humana que se generó durante la conspiración. El coronel Thomas Rainborough había advertido en los debates de Putney sobre la necesidad de tener cuidado al elegir la madre y el padre adecuados. Pero, la solidaridad no estaba restringida al ámbito de la familia genética nuclear, ni podía ser algo restringido entre los «proscritos». Del mismo modo que Francis hablaba de las «hermanas» de su comunidad espiritual, también los soldados irlandeses se llamaban unos a otros «hermanos». El amor entre John Gwin y Peg Kerry no fue sino un hecho paralelo a una alianza más amplia.[67]

Las autoridades reaccionaron ante tanta solidaridad empuñando un tridente tal que cada una de sus puntas estaba cuidadosamente afilada para ensartar las prácticas y los vínculos multirraciales más llamativos dentro del ambiente proletario de Nueva York. En un primer momento orientaron la persecución hacia las tabernas y otros establecimientos donde existía la posibilidad de que se formasen «cábalas» de negros y blancos pobres, y podían difundirse planes subversivos. A continuación recompusieron consecuentemente el proletariado de Nueva York con el fin de hacer más difícil que los trabajadores de los muelles encontraran entre ellos mismos motivos para unirse. Finalmente, se esforzaron por enseñar lecciones de racismo a los neoyorquinos de origen europeo, promoviendo la conciencia de una identidad blanca que trascendería y unificaría las distintas fracciones étnicas que dividían a la población de la ciudad. Examinemos de una en una estas tres importantes consecuencias de la conspiración de 1741.

Durante los juicios por conspiración, y también después, había neoyorquinos con camisas de chorreras que atacaban los tugurios de la ciudad donde se consumían bebidas alcohólicas baratas, criminalizando la cooperación entre negros y blancos, y controlando los lugares donde podían desarrollarse conspiraciones multirraciales. Horsmanden urgía a «inves-

tigar diligentemente la economía y el funcionamiento de las cervecerías y tabernas de nivel inferior que hay en esta ciudad», en especial aquellas que recibían «a negros y al mismo tiempo también a la escoria y la hez de la población blanca». Tales establecimientos fomentaban el robo y el libertinaje, pero, lo que era aún peor, daban «a los miserables más soeces, degradados e inmorales que hay entre nosotros la posibilidad de conspirar y confederarse, y de madurar en estas escuelas de delincuentes, para ejecutar las fechorías más osadas y detestables: me temo que sigue habiendo muchos locales de este tipo entre nosotros, y que son una ruina y una plaga para esta ciudad; fueron tales establecimientos los que dieron la oportunidad de que se forjase esta conspiración, la más horrorosa y execrable». Horsmanden tenía razón: las cervecerías de bajo nivel, como la de Hughson, donde se reunían miserables de muchos colores y naciones, eran en realidad escuelas. Eran lugares donde gente de este tipo contaba sus relatos, cuentos y anécdotas del Atlántico, es decir, transmitía sus historias orales y la ciencia de la insurrección.[68]

El segundo cambio político importante no fue un asunto de actuación gubernativa, sino una serie de decisiones financieras particulares adoptadas por los comerciantes de Nueva York. En lo que puede constituir la prueba más rotunda de las correspondientes dimensiones caribeñas e insurgentes de la conspiración, los grandes comerciantes de la ciudad respondieron al levantamiento reestructurando su comercio esclavista, enviando muchos más barcos suyos directamente a África en busca de esclavos y muchos menos por la ruta costera-caribeña. En parte, esto era una respuesta a la creciente demanda de esclavos que se estaba produciendo en Carolina del Sur y en Jamaica una vez superada la depresión económica de la década de 1730. Sin embargo, también era, por parte de los comerciantes, un reconocimiento colectivo de que sus anteriores prácticas comerciales habían puesto en peligro su propia base de acumulación de riqueza. Antes de 1741 habían importado de las regiones sureñas siete de cada diez esclavos, y de África sólo tres de cada diez. Después de 1741 invirtieron esta proporción transportando siete de cada diez esclavos directamente desde África y sólo tres de cada diez desde las plantaciones sureñas. Como escribió James G. Lydon: «La serie completa de razones para este cambio —desde la dependencia de fuentes indirectas, hasta las importaciones directas de África— es difícil de determinar, pero el complot de los esclavos de Nueva York en 1741 parece haber sido bastante determinante». Según la conclusión a la que llegó Lydon, es muy posible que los temores surgidos ante la importación de «esclavos incorregibles»

o «descontentos», «impusiera este cambio en las pautas comerciales de la ciudad». Los comerciantes de Nueva York se dieron cuenta de que la mercancía no siempre era lo que parecía: no habían importado a bordo de sus barcos sólo los cuerpos golpeados y llenos de cicatrices de los esclavos de las Indias Occidentales, sino también ese otro cuerpo sangriento de ideas y prácticas relativas a la insurrección. Tras reconocer este hecho fundamental, intentaron recomponer el proletariado de Nueva York, contando, al menos en parte, con las barreras lingüísticas y culturales de las etnias africanas, para garantizar la paz social.[69]

La tercera respuesta importante ante los sucesos de 1741 consistió en promover una identidad blanca diseñada para hacer frente a la variedad de etnias existente y unirlas todas. Por supuesto, muchos neoyorquinos, tanto individuos con camisa de chorreras como trabajadores manuales con fobia a los negros, habían asumido mucho tiempo atrás su condición de blancos como algo evidente. Pero, para aquellos que se reunían en la taberna de Hughson, ya fuese cierto o sólo un tópico, los «blancos» eran los ricos, la gente de dinero, y no meramente las personas con un fenotipo especial en cuanto a color de piel. La tipología racial de Nueva York fue siempre fluida, abierta, a menudo ambigua. La pareja de enamorados John Gwin y Peg Kerry tipificaron y explotaron la ambigüedad: Gwin utilizaba un nombre irlandés y se hacía pasar por un soldado de Fort George; «la negra Peg» se quejaba de «esa ramera», Mary Burton, que la había implicado en varios robos y así, decía, «me hizo tan negra como las demás». El esclavo Tom describió su reclutamiento para la conspiración de un modo que habría sido imposible en tiempos de la siguiente generación: «Los blancos querían que se uniera a ellos para ayudarles a matar gente blanca».[70] El «blanco» David Johnson se puso en pie ante una asamblea en la taberna de Hughson, con la jarra de ponche en la mano, y prometió «quemar la ciudad y matar a tantos blancos como pudiera».[71]

Los blancos que detentaban la autoridad en la ciudad reaccionaron ante aquella fluidez racial que se daba entre los conspiradores con terror y compasión, una combinación de actitudes que supuestamente iba a producir una nueva disciplina y una solidaridad diferente. Primero demonizaron a las personas de origen europeo que estaban implicadas en el complot: de Hughson y los que eran de su estilo se decía que eran «monstruos por naturaleza», la auténtica «desgracia de su raza»; de hecho, eran «mucho peores que los negros». El propio Hughson era «más negro que un negro»: era «el escándalo de su raza, y una desgracia de la naturaleza humana». Este lenguaje pronosticaba un desenlace violento y, como con-

secuencia, cuatro euroamericanos fueron ahorcados; a otros se les obligó a hacer el servicio militar en las Indias Occidentales, y también hubo quien fue desterrado de la provincia. Sin embargo, a otros seis el tribunal, callada y generosamente, los dejó libres de cargos, casi sin hacer comentarios. La decisión de dejarlos en libertad quedó expresada en una sencilla anotación dentro de las actas del juicio: «Persona que no presenta motivos para ser procesada». Éste era también un mensaje relativo a los «blancos» y destinado a ellos. Las autoridades de Nueva York conseguían así dividir y debilitar al proletariado en la medida en que unificaban y fortalecían una comunidad ficticia basada en el hecho de ser blancos.[72]

Sin embargo, aunque Horsmanden y los suyos intentaron utilizar el juicio y las ejecuciones para divulgar lecciones sobre las razas y sobre las ventajas unificadoras de la piel blanca, los rebeldes, incluso cuando iban a morir, se negaban a cooperar. Después de ser ahorcado, el cuerpo de Hughson fue colocado en la picota, con el fin de ofrecer una lección moral a cualquiera que se atreviese a traicionar a su raza. Asimismo el cadáver de John Gwin, llamado también Caesar, fue colgado mediante cadenas enrolladas alrededor de su cuello, con el fin de que las personas de origen africano se lo pensaran por lo menos dos veces antes de desafiar el sistema de esclavitud implantado en Nueva York. El mensaje que se difundió fue que ambos serían castigados en la otra vida. Pero empezaron a suceder cosas curiosas. Tres semanas después del ahorcamiento, los restos de Hughson —«su cara, sus manos, su cuello y sus pies»— habían adquirido un «color negro brillante y oscuro», mientras que el pelo de «su barba y su cuello (la cabeza no podía verse porque tenía puesto un capuchón) se estaba rizando como el pelo crespo de la barba y la cabeza de un negro». Además, «los rasgos de su cara» habían adquirido «la simetría de la belleza negroide; la nariz ancha y plana, las ventanas de la nariz abiertas y grandes, la boca ancha, los labios llenos y gruesos». Por el contrario, Gwin, o Caesar, que en vida había tenido «una de las pieles más oscuras que se veían entre los de su condición», sufrió al morir la transformación inversa: su cara «se había decolorado algo y se había vuelto blanquecina».

Finalmente se dijo, «Hughson se volvió negro y Caesar, el esclavo de Vaarck, blanco»; habían «intercambiado sus colores». Los neoyorquinos «estaban asombrados por estas apariencias» —y Daniel Horsmanden no era precisamente el menos asombrado, a pesar de que en otros tiempos había hablado de algo imposible, cuando dijo: «El etíope podría cambiar en cualquier momento el color de su piel». La noticia de lo que les había

sucedido a los cuerpos de Hughson y Gwin se difundió por todas partes, «llamó la atención de muchos e hizo que mucha gente de todas clases se acercara por curiosidad a las picotas durante varios días, con el fin de convencerse con sus propios ojos de la realidad de unos hechos de los que se había informado tan confidencialmente». Ver para creer, y muchos de los que lo vieron consideraron que las transformaciones eran «fenómenos asombrosos». Otros espectadores «estaban dispuestos a declarar que se trataba de milagros». Así, Gwin y Hughson, rebeldes hasta el final, consiguieron una especie de última venganza frente a los blancos de peluca y camisa con chorreras. Incluso sus cuerpos muertos fueron capaces de propagar la subversión.[73]

VII. UNA «CUADRILLA VARIOPINTA» EN LA REVOLUCIÓN AMERICANA

En octubre de 1765 un tropel de marineros que llevaban maquillaje negro y máscaras, armados con garrotes y machetes, visitaron la mansión de un rico comerciante de Charleston llamado Henry Laurens. Ochenta hombres fuertes y enardecidos por el alcohol y la ira llegaron allí para protestar contra la Ley del Timbre (*Stamp Act*), aprobada recientemente por el Parlamento para subir los impuestos en las colonias americanas. Como respuesta al rumor de que Laurens había almacenado en su casa el papel timbrado que todo el mundo estaría obligado a comprar para gestionar los asuntos de la vida cotidiana, los protagonistas de la protesta cantaban «Libertad, libertad y papel timbrado», y exigían que se lo entregara para que ellos pudieran destruirlo en un acto de desafío. Laurens estaba desconcertado, y lo explicaría posteriormente, diciendo: «No sólo me amenazaban a voz en grito, sino que me trataban con una enorme grosería». Finalmente, convencidos de que Laurens no tenía el papel timbrado, los hombres se dispersaron por los muelles, quitándose los disfraces y repartiéndose por las tabernas llenas de humo y las humildes pensiones, por los húmedos astilleros y los barcos chirriantes.

La protesta de estos marineros tuvo consecuencias. El Parlamento, sorprendido por la resistencia colonial, no tardó en revocar la Ley del Timbre. Pero en Charleston una cosa llevaría a otra y, en enero de 1766, una multitud se reunió para pedir de nuevo a gritos la libertad. Esta vez los que protestaban eran unos esclavos africanos cuya acción causó gran temor y «enormes problemas en toda la provincia». Durante casi dos semanas patrullas armadas recorrieron las calles de la ciudad, pero el tumulto continuaba. Dado que el puerto de Charleston estaba abarrotado de barcos, los marineros no tardaron en «ponerse en movimiento y provocar disturbios de nuevo», constituyéndose en «defensores de la libertad», según el comentario irónico de Laurens. Más tarde William Bull, gobernador de Carolina del Sur, en una mirada retrospectiva a los sucesos de finales de 1765 y principios de 1766 echaba la culpa de los disturbios de Charleston a «unos negros alborotadores y unos marineros más alborotadores todavía».[1]

Laurens y Bull definieron a los sujetos revolucionarios a los que a menudo se referían sus contemporáneos denominándolos una «cuadrilla variopinta», un concepto que rara vez se ha comentado en las historias de la revolución americana. Se trata de un sujeto cuya historia hemos rastreado desde la hidrarquía de las décadas de 1710 y 1720 hasta las revueltas de esclavos y las insurrecciones urbanas de las décadas de 1730 y 1740. La derrota de estos movimientos permitió la expansión de la esclavitud y del comercio marítimo, en la medida en que las cuadrillas de esclavos posibilitaron el aumento de la superficie dedicada a plantaciones y las brigadas de marineros tripularon flotas cada vez mayores de navíos mercantes y de guerra. Gran Bretaña confirmó su primacía como la mayor potencia capitalista del mundo derrotando a Francia en 1763 en la guerra de los Siete Años, protegiendo y ampliando su lucrativo imperio colonial y abriendo nuevos territorios de gran extensión en Norteamérica y el Caribe para explotar a «leñadores y aguadores». Sin embargo, en el momento preciso del triunfo imperial, los esclavos y los marineros iniciaron un nuevo ciclo de rebeliones.

Las operaciones llevadas a cabo en tierra y mar, desde los motines hasta las insurrecciones, convirtieron a aquella «cuadrilla variopinta» en la fuerza motriz de una crisis revolucionaria en las décadas de 1760 y 1770. Tales acciones contribuyeron a desestabilizar la sociedad civil imperial e impulsaron a Norteamérica hacia una guerra colonial moderna de liberación que fue la primera de estas características en todo el mundo. Potenciando y liderando este movimiento desde abajo, la «cuadrilla variopinta» configuró las historias social, organizativa e intelectual de aquella época y demostró que la revolución americana no fue un acontecimiento elitista ni nacional, ya que su génesis, su proceso, su resultado y su influencia dependían de la circulación de experiencia proletaria por todo el Atlántico. Esta circulación continuaría en la década de 1780, cuando los veteranos del movimiento revolucionario norteamericano llevaron sus conocimientos y su experiencia al Atlántico oriental, iniciando el panafricanismo, siendo precursores del abolicionismo y asistiendo al despertar de las tradiciones dormidas de la acción y el pensamiento revolucionarios en Inglaterra y, más ampliamente, en Europa. La «cuadrilla variopinta» contribuiría a disgregar el primer imperio británico y a inaugurar la era revolucionaria atlántica.

Para lo que pretendemos decir en este libro, es necesario definir dos significados diferentes de «cuadrilla variopinta». El primero se refiere a una cuadrilla organizada de trabajadores, un equipo de personas que, o

bien realizan tareas similares, o llevan a cabo tareas distintas encaminadas a un mismo objetivo. Los equipos de las plantaciones de tabaco y azúcar fueron esenciales para la acumulación de riqueza en la América de los primeros tiempos. Igualmente esenciales fueron los equipos formados por las compañías navieras o por los armadores para alcanzar un objetivo particular y temporal, como tripular un barco, desencadenar un ataque anfibio, o realizar tareas de «aguadores y leñadores». Los miembros de estas cuadrillas sabían cómo aunar sus esfuerzos o cómo actuar al unísono, en gran medida porque trabajaban bajo el látigo. Así pues, el primer significado es técnico y va ligado específicamente a los trabajos realizados en las plantaciones y en el ámbito marítimo. Las economías atlánticas del siglo XVIII dependían de esta unidad de cooperación humana.

El segundo significado alude a una formación sociopolítica de los puertos o las ciudades del siglo XVIII. En este sentido, la «cuadrilla variopinta» estaba estrechamente relacionada con la muchedumbre urbana y las multitudes revolucionarias, que, como veremos luego, solían ser aglomeraciones de personas armadas, formadas por varias cuadrillas y bandas que poseían su propia movilidad y a menudo eran independientes de cualquier liderazgo ejercido desde arriba. Aportaban la fuerza motriz en acciones que variaban desde la crisis generada por la Ley del Timbre hasta los disturbios que se desencadenaron al grito de «Wilkes y Libertad» y la serie de insurrecciones de la revolución americana. Las revueltas que tuvieron lugar en la zona atlántica en el siglo XVIII se basaron en esta forma más amplia de cooperación social.

Cuando decimos que la cuadrilla era variopinta, queremos decir que era multiétnica. Como ya hemos indicado, este multietnicismo era característico en los reclutamientos de las tripulaciones de los barcos durante y después de la expansión del Estado marítimo bajo el gobierno de Cromwell. Tal diversidad era una expresión de la derrota —considerando la mezcla deliberada de idiomas y etnias en el cargamento de los barcos negreros—, pero, de rebote, aquella derrota se convirtió en fuerza, como cuando se formó una identidad panafricana, y luego una afroamericana, a partir de varias etnias y culturas. Las denominaciones «étnicas» originales, tales como «inglés nacido libre», podían llegar a generalizarse, como muestra el estudio de la historia del marinero africano Olaudah Equiano, que veremos más adelante.

Con el tiempo, el segundo significado (político) surgió a partir del primero (técnico), ampliando la cooperación, extendiendo el alcance de las actividades y transfiriendo al propio grupo el mando de los capataces o

los funcionarios de bajo nivel. Esta transición se puso de manifiesto en las acciones de la «cuadrilla variopinta» en las calles de las ciudades portuarias: cuando los marineros bajaban del barco a tierra se sumaban a las comunidades de cargadores de los muelles, porteadores y trabajadores, esclavos que buscaban la libertad, jóvenes libres de las zonas rurales y fugitivos de distintos tipos. En el punto culminante de las posibilidades revolucionarias, la «cuadrilla variopinta» parecía un sincronismo o una coordinación real entre las «insurrecciones» de las ciudades portuarias, la resistencia de los esclavos afroamericanos y las luchas con los indios en la frontera. Lo que Tom Paine temía era precisamente esta combinación, pero en realidad nunca se materializó. Por el contrario, como veremos más adelante, el cambio de la dinámica revolucionaria, hacia el mes de termidor, transformó el entorno de la «cuadrilla variopinta», cuando los refugiados, la gente de los barcos, los evacuados y los prisioneros dieron forma humana a la derrota.

MARINEROS

Los marineros fueron los principales motores de los acontecimientos dentro del ciclo de la rebelión, especialmente en Norteamérica, donde contribuyeron a asegurar muchas de las victorias del movimiento revolucionario frente a Gran Bretaña entre 1765 y 1776. A partir de la década de 1740 dirigieron una serie de disturbios contra el reclutamiento forzoso, induciendo a Thomas Paine (en *El sentido común*) y a Thomas Jefferson (en la Declaración de Independeneia) a registrar este tipo de reclutamiento como una grave injusticia. Su militancia en los puertos surgió a partir de su experiencia laboral diaria en el mar, dentro de la cual se combinaba la cooperación coordinada con las iniciativas atrevidas. A bordo de los barcos los marineros participaban en luchas colectivas por la comida, la paga, el trabajo y la disciplina, llevando luego a los puertos una actitud militante contra la autoridad arbitraria y excesiva, una empatía con respecto a los problemas de otros y la voluntad de cooperar para organizar la autodefensa. Como constató Henry Laurens, no les asustaba utilizar la acción directa para conseguir sus objetivos. De esta manera, los marineros entraron en la década de 1760 armados con las tradiciones de la hidrarquía. Durante la época revolucionaria aprenderían nuevas tácticas, aunque contribuirían aportando la enorme cantidad de cosas que ya sabían.[2]

Parte de lo que sabían los marineros era cómo resistirse al reclutamiento forzoso. Esta tradición tenía sus orígenes en la Inglaterra del siglo XIII y continuó en las épocas de los debates de Putney y de la revolución inglesa, estando vigente a finales del siglo XVII con la expansión de la armada inglesa, y luego en el siglo XVIII con las movilizaciones cada vez más amplias en tiempo de guerra. Después de un cuarto de siglo en paz, cuando Inglaterra declaró la guerra a España en 1739, los marineros combatieron y a menudo derrotaron a las patrullas de enganche en casi todos los puertos ingleses. Los puños y las porras se blandieron también en los puertos americanos: en Antigua, Saint Kitts, Barbados y Jamaica, así como en Nueva York y Nueva Inglaterra.[3] Los marineros provocaron disturbios en Boston en 1741 y dieron sendas palizas a un *sheriff** y a un magistrado que habían apoyado a las patrullas de enganche de un navío de la marina británica, el *Portland*. Al año siguiente, trescientos marineros armados con porras, machetes y hachas atacaron al oficial que estaba al mando del *Astrea* y destrozaron una falúa de la armada. Se rebelaron dos veces más en 1745, primero apaleando a otro *sheriff* y al capitán de fragata que estaba al mando del buque de la marina británica *Shirley*, y luego, siete meses más tarde, enfrentándose al capitán Forest y su navío, el *Wager*, pero perdiendo a dos de los suyos ante los relucientes machetes de la patrulla de enganche. El almirante Peter Warren avisó en 1765 de que los marineros de Nueva Inglaterra estaban envalentonados por su patrimonio revolucionario: tenían, según escribió Warren, «los más elevados conceptos en cuanto a los derechos y las libertades de los ciudadanos ingleses y, de hecho, eran casi niveladores».[4]

Durante la década de 1740 los marineros comenzaron a quemar los botes en los cuales llegaban a la costa las patrullas de enganche para secuestrar individuos, cortando así su contacto con los buques de guerra y haciendo que el «reclutamiento» fuera más difícil, si no imposible. El capitán de fragata Charles Knowles escribió en 1743 que los navíos de la armada que reclutaban marineros a la fuerza en el Caribe «han visto cómo sus botes eran arrastrados por las calles e iban a ser quemados, y sus capitanes recibían insultos proferidos al unísono por 50 hombres armados, y eran obligados a refugiarse en las casas de algunos amigos». Después de que el capitán Abel Smith, del *Pembroke Prize*, reclutara a la fuerza a algunos hombres cerca de Saint Kitts, una turba de marineros «salió por

* Representante de la corona en un condado. (*N. de la t.*)

la carretera, capturó el bote del rey, lo arrastró ... y amenazó con quemarlo si el capitán no devolvía a los hombres reclutados a la fuerza, lo cual se vio obligado a hacer para salvar el bote y las vidas humanas, con gran deshonor por parte de la autoridad real (especialmente en tierras extranjeras)». Estos ataques contra la propiedad y el poder del Estado británico eran intimidatorios: en 1746 el capitán del *Shirley* «no se atrevió a poner un pie en tierra durante meses por temor a ser perseguido ... o asesinado por la turba a causa de su actividad de reclutamiento forzoso».[5]

La lucha contra el reclutamiento forzoso dio un nuevo giro creativo en 1747, cuando, según Thomas Hutchinson, se produjo «un tumulto en la ciudad de Boston, siendo dicho tumulto igual a los que lo habían precedido». La conmoción empezó cuando cincuenta marineros, algunos de ellos de Nueva Inglaterra, se negaron a seguir a las órdenes del capitán de fragata Knowles y desertaron del buque de la marina británica *Lark*. En respuesta a esta rebeldía, Knowles envió una patrulla de enganche a recorrer los astilleros de Boston. Una muchedumbre de trescientos marineros se sumó a «varios miles de personas» y capturó a algunos oficiales del *Lark* para tenerlos como rehenes, además de apalear a un ayudante del *sheriff* y meterlo a bofetadas en los almacenes de la ciudad; también rodeó y atacó la Cámara de Representantes Provinciales, apostando patrullas en todos los muelles para impedir que los oficiales de la armada escaparan y regresaran a sus barcos. La turba no tardó en enfrentarse a William Shirley, gobernador de Massachusetts, recordándole la violencia asesina que había ejercido contra los marineros a través de las patrullas de enganche en 1745 y amenazándole con el ejemplo del capitán John Porteous, el aborrecido jefe de la Guardia Urbana de Edimburgo, quien después de asesinar a un miembro de la multitud sublevada en 1736 había sido capturado y «ahorcado en un poste indicador». El gobernador Shirley se batió en retirada apresuradamente, encerrándose en Castle William, donde permaneció hasta que los disturbios llegaron a su fin. Entretanto, marineros y trabajadores armados se plantearon la quema de un navío de veinte cañones que estaba siendo construido para Su Majestad en un astillero local, luego capturaron lo que pensaron que era una falúa de la armada, la arrastraron por la ciudad y la quemaron en los terrenos comunales de Boston. El capitán de fragata Knowles explicó el agravio de la siguiente manera: «La ley [de 1746] contra el reclutamiento forzoso en las islas productoras de azúcar llenó de odio al servicio militar las mentes de la gente corriente de la costa, así como las de los marineros, en todas las colonias del norte (aunque más especialmente en Nueva Ingla-

terra), y no sólo esto, sino que hizo surgir [también] un espíritu de rebelión, ya que cada uno *exigía el derecho* a la misma indulgencia con que se trataba a las colonias productoras de azúcar y declaraba que se mantendría en esta postura».

La postura de los marineros defendiendo la libertad en nombre de la justicia captó la atención de un joven llamado Samuel Adams Jr. Utilizando lo que sus enemigos denominaban «astucia de serpiente» y entendiendo muy bien «la naturaleza humana en la vida de las clases bajas», Adams observó cómo se defendía la «cuadrilla variopinta» y luego tradujo su «espíritu de rebelión» al discurso político. Se valió de la rebelión de Knowles para formular una nueva «ideología de la resistencia, en la que los derechos naturales del hombre se utilizaron por primera vez en la provincia para justificar la actividad del populacho». Adams vio que el populacho «incorporaba los derechos fundamentales del hombre por los cuales el mismísimo gobierno podía ser juzgado si iba en contra de ellos» y justificó el uso de la violencia y la acción directa en contra de la opresión. De esta manera, la resistencia de la «cuadrilla variopinta» frente a la esclavitud produjo un cambio rupturista en el pensamiento revolucionario.[6]

Así pues, Adams, partiendo de los «derechos del ciudadano inglés», llegó en 1747 al lenguaje más amplio y más universal de los derechos naturales y de los derechos del hombre. Probablemente, una de las razones que indujeron este cambio en Adams fuera la composición de la multitud que le instruyó. Adams se enfrentaba a un dilema: ¿cómo podía él ver que una multitud de africanos, escoceses, holandeses, irlandeses e ingleses se enfrentaban a las patrullas de enganche y luego decir que eran unas personas que sencillamente participaban en una lucha por los «derechos de los ciudadanos ingleses»? ¿Cómo podía Adams cuadrar las ideas lockeanas aparentemente tradicionales que él planteaba en su tesis de Harvard de 1743 con las actividades de los «marineros, trabajadores en régimen de servidumbre, negros y otras personas de baja y vil condición» que dirigieron la rebelión de 1747?[7] La diversidad del sujeto revolucionario hizo que su pensamiento se orientara hacia una justificación más amplia. Adams llegaría a entender qué era la rebelión —en sentido literal, la causa del pueblo en lucha por su libertad— porque en el siglo XVIII a la tripulación de un barco se le llamaba «el pueblo», que una vez en tierra estaba en «libertad».[8]

Las acciones de las masas en 1747 indujeron a Adams a fundar una publicación semanal llamada *Independent Advertiser*, que expresó una no-

table e incluso profética variedad de ideas radicales durante su breve pero vibrante existencia de menos de dos años. Este periódico informaba sobre motines y sobre la resistencia frente a la patrulla de enganche. Apoyaba el derecho natural a la autodefensa y defendía enérgicamente las ideas y prácticas de igualdad, haciendo llamamientos, por ejemplo, a que el pueblo vigilara la acumulación de riqueza y a que se aprobase una «ley agraria o algo por el estilo» (una redistribución de la tierra tal como la planteaban los cavadores) para apoyar a los trabajadores pobres de Nueva Inglaterra. El semanario afirmaba que «la razón de la esclavitud de un pueblo es ... *la ignorancia de su propio poder*». Quizá la idea más importante que se pudo descubrir en el *Independent Advertiser* fue la que se publicó en enero de 1748: «Todos los hombres están por naturaleza en un mismo nivel, nacen con una misma cuota de libertad y dotados de unas capacidades casi iguales». Estas palabras se remontaban en su origen exactamente a un siglo atrás, a la revolución inglesa y el *Agreement of the People* de los niveladores, aunque al mismo tiempo miraban hacia el futuro, a las frases iniciales de la Declaración de Independencia de 1776.[9]

Otra conexión entre 1747 y 1776 se puede detectar en el sermón de Jonathan Mayhew titulado «A Discourse Concerning Unlimited Submission and Non-Resistance to the Higher Powers», pronunciado y publicado en Boston a principios de 1750. Este eminente clérigo pronunció su sermón en una época en que la rebelión y sus consecuencias estaban todavía presentes en el recuerdo de los habitantes de la ciudad, especialmente de los comerciantes y los marineros que crearon su propia Iglesia occidental. En 1748 los sermones de Mayhew estaban considerados lo suficientemente heréticos como para acarrearle a un oyente, el joven Paul Revere, por su desobediencia, los latigazos de su propio padre. A principios de 1749 Mayhew tendía a lo que algunos veían como sedición, al afirmar que no era pecado transgredir una ley inicua como la que legalizaba el reclutamiento forzoso. Mayhew defendió el regicidio en su sermón del 30 de enero, el aniversario de la ejecución de Carlos I, que para él no era un día de duelo, sino una fecha para recordar que los británicos no serían esclavos. Como hizo Adams antes que él, argumentó apasionadamente a favor de la desobediencia civil y de un derecho a la resistencia utilizando la fuerza; en realidad, la no resistencia pasiva, según Mayhew, era esclavitud. La influyente defensa que hizo Mayhew del derecho a la revolución no podría haberse hecho prescindiendo de las acciones de los rebeldes y del estudio de éstas que realizaron Sam Adams y los lectores del *Independent Advertiser*.[10]

Las ideas y las actuaciones de 1747 se refinaron y ampliaron durante las décadas de 1760 y 1770, cuando Jack Tar tomó parte en casi todas las rebeliones de las ciudades portuarias, especialmente después de finalizar la guerra de los Siete Años (1763), en la época en que la desmovilización de los marineros de la armada dejó sin trabajo a miles de hombres. Para aquellos que siguieron en la mar, las condiciones materiales de la vida naval (comida, sueldos, disciplina) se deterioraron, llevando a muchos a desertar. El Almirantazgo respondió con el terror: en 1764 los desertores John Evans, Nicholas Morris y John Tuffin recibieron setecientos latigazos en la espalda; Bryant Diggers y William Morris fueron ahorcados. El almirante Alexander Colvill admitió que eran los «castigos más severos que se han infligido [por deserción], entre todos los casos de los que he sabido durante toda mi vida». Esta disciplina mortífera que se impuso en la mar infundió una desesperada intensidad a la resistencia que empezó a organizarse en la costa una vez que las patrullas de enganche reanudaron su tarea.[11]

Entonces los marineros reavivaron sus ataques contra las propiedades navales del rey. Cuando una patrulla de enganche del navío de la marina británica *St. John* intentó en junio de 1764 capturar a un desertor en un astillero de Newport, una muchedumbre de marineros y trabajadores de los muelles contraatacó, recuperó al desertor, pegó una paliza al lugarteniente que mandaba la patrulla y «amenazó con remolcar la goleta [del rey] hasta la costa y quemarla». Posteriormente, la multitud fue en botes hasta Goat Island, donde disparó con un cañón al *St. John*. Un mes más tarde, una multitud de neoyorquinos atacó a una patrulla de enganche del *Chaleur*, «llevó su bote ante el ayuntamiento y allí lo quemó». Dejaron marchar a los hombres que hacían el reclutamiento, pero obligaron al capitán del navío a disculparse públicamente, y fracasaron ante el tribunal todos los esfuerzos realizados para condenar a los componentes de aquella multitud por haber delinquido. Poco después, en Casco Bay, Maine, otra muchedumbre de trabajadores marítimos capturó un bote de los reclutadores, «lo llevó al centro de la ciudad» y amenazó con quemarlo, a menos que se liberara a un grupo de hombres reclutados forzosamente.[12] En Newport, en 1765, una multitud compuesta por marineros, jóvenes y afroamericanos capturó el bote que transportaba a la patrulla de enganche del buque de la marina británica *Maidstone*, lo llevó a una zona céntrica de la ciudad y lo incendió. Cuando creció el antagonismo popular con respecto al servicio aduanero a finales de la década de 1760, los marineros comenzaron a atacar también las embarcaciones de este servicio. Thomas

Hutchinson escribió que en Boston, en 1768, «un bote perteneciente a la aduana fue arrastrado en triunfo por las calles de la ciudad, para ser finalmente quemado en los terrenos comunales». Los marineros amenazaron con incendiar otros navíos pertenecientes al rey, o llegaron realmente a hacerlo, en Wilmington, Carolina del Norte, y en Nevis en 1765, en Newport de nuevo en 1769 y 1772 y dos veces en Nueva York en 1775. Ésta era la forma en que los marineros advertían a las autoridades locales de que no firmaran autorizaciones de reclutamiento forzoso, consiguiendo así retorcer el brazo más largo y fuerte del poder estatal.[13]

A finales de la década de 1760, a través de los marineros se estableció una relación entre los movimientos que tenían lugar en Inglaterra y los que se producían en América, ya que los trabajadores de la mar participaban en revueltas en las cuales se combinaban los disturbios protagonizados por los trabajadores a causa de los salarios y las horas de trabajo con las protestas relativas a política electoral (como la que se organizó al grito de «Wilkes y Libertad», en la que el pueblo de Londres dio su apoyo a John Wilkes, periodista y renegado de la clase dirigente, en sus batallas contra el rey y el Parlamento). Los marineros de Londres, el mayor puerto del mundo, desempeñaron papeles destacados en ambos movimientos, y en 1768 recogieron (es decir, arriaron) las velas de sus navíos, paralizando el comercio de la primera ciudad del imperio y añadiendo la huelga al blasón de la resistencia. Las huelgas de los marineros se iban a producir de manera subsiguiente a ambos lados del Atlántico con una frecuencia cada vez mayor, como las luchas por los salarios de los hombres del mar, especialmente después de la reorganización de las aduanas británicas en 1764, cuando los oficiales y funcionarios empezaron a apropiarse de los salarios en especie de los marineros —es decir, a hacerse cargo de la «empresa» o mercancías que embarcaban por su cuenta, con fletes gratuitos, en las bodegas de sus barcos.[14] Al dirigir la huelga general de 1768, los marineros se basaron en las tradiciones de la hidrarquía para proponer una idea proletaria de libertad. Un escritor, remontándose a aquella rebelión, explicaba: «Sus ideas de libertad consisten en introducir combinaciones ilegales». Tales combinaciones fueron «un monstruo de muchas cabezas al que todos se opondrían, porque ponía en peligro la propiedad de cualquier individuo; más aún, los ricos, que son la fuerza y la gloria de este reino han de estar siempre en una situación de inseguridad mientras esta maldad pueda seguir avanzando sin obstáculos».[15]

Los marineros continuaron también luchando contra el reclutamiento forzoso, combatiendo a las patrullas de enganche en las calles de Londres

en 1770 (durante la guerra contra España) y en 1776 (durante la guerra contra las colonias americanas, que desde luego no podía ser una causa bien recibida entre los marineros). «Nauticus» observó los choques entre los hombres de la mar y la armada en Londres a principios de la década de 1770 y escribió *The Rights of the Sailors Vindicated*, una obra en la que comparaba la vida de los marineros con la esclavitud y defendía el derecho a la autodefensa. Hacía alusión a los debates de Putney, que se habían desarrollado más de un siglo antes, cuando imaginaba las preguntas que podría plantear un marinero a un magistrado: «Yo, que he *nacido libre* como usted mismo, ¿debo sacrificar mi vida y mi libertad por una cuestión tan insignificante, dejando sencillamente que naufrague, con el fin de que usted esté a salvo para poder disfrutar de sus propiedades?». Al igual que Sam Adams, «Nauticus» fue más allá de los derechos de los ciudadanos ingleses, luchando contra la superioridad que se reconocía a los derechos de la propiedad privada en detrimento de los derechos comunales y de los «derechos naturales de un sujeto inocente». John Wilkes comenzó también en 1772 a defender el derecho a resistirse al reclutamiento forzoso.[16]

La «cuadrilla variopinta» contribuyó también a la creación de un movimiento abolicionista en Londres a mediados de la década de 1760 al poner en marcha al excéntrico y entusiasta Granville Sharp, que se convirtió en uno de los más implacables enemigos de la esclavitud. El momento clave fue un encuentro que tuvo lugar en 1765 mientras hacían cola en una clínica de Londres entre el modesto, pero duro, dependiente de comercio y músico Sharp y un jovencito llamado Jonathan Strong, que había sido esclavo en Barbados y al que su amo había apaleado hasta convertirlo en un indigente lisiado, desfigurado y casi ciego. Sharp y su hermano, que era cirujano, cuidaron de Strong hasta que éste recuperó la salud, pero dos años más tarde su amo lo encarceló y luego lo vendió. Para evitar que siguiera adelante este trato inhumano, el marinero africano Olaudah Equiano animó a Sharp a estudiar la ley y el mandato de *habeas corpus*, el legado más poderoso del «inglés nacido libre», que prohibía el encarcelamiento o el confinamiento sin el debido procesamiento legal y el juicio mediante un jurado, por lo que el *habeas corpus* podía aplicarse para evitar tanto el encarcelamiento como la esclavitud. Sharp creía que la ley no debía hacer acepción de personas y en 1769 llegó a la conclusión de que «el derecho civil y el derecho consuetudinario de Inglaterra ... siempre son favorables a la libertad del hombre». Motivado especialmente por las luchas de los marineros negros en los muelles, utilizó el *habeas corpus* para defender a algunos que lucharon para resis-

tirse a la vuelta a la esclavitud, que a menudo se producía tras la actuación de las patrullas de enganche. Sharp obtuvo una victoria duradera en su defensa legal de James Somerset en 1772, en cuyo juicio el tribunal puso límites al derecho de los propietarios de esclavos a poseer y explotar sus propiedades humanas en Inglaterra. Sin embargo, el *habeas corpus* quedó suspendido en 1777, aunque no sin oposición. El club Robin Hood de Londres debatió la cuestión: «La suspensión de la ley de *habeas corpus*, ¿no sería una medida adecuada en esta coyuntura?». La respuesta negativa ganó el debate por una gran mayoría. Entretanto, un magistrado de la policía llamado John Fielding fundó los «Bow Street Runners», un fenómeno metropolitano y urbano paralelo a las llamativas patrullas esclavistas de las plantaciones del sur. Fielding mantuvo una vigilancia especial de la «cuadrilla variopinta» de Londres y controló la navegación hacia el oeste de los que pretendían regresar a las insurrecciones caribeñas.[17]

Los marineros y el proletariado de los muelles atacaron la esclavitud desde otro ángulo en 1775, cuando salieron a la huelga en Liverpool, donde se reunieron tres mil hombres, mujeres y niños para protestar por una reducción de los salarios. Cuando las autoridades dispararon contra la multitud, matando a varias personas, la huelga estalló convirtiéndose en una insurrección declarada. Los marineros «izaron la bandera roja», arrastraron los cañones de los barcos hasta el centro de la ciudad y bombardearon el edificio de la Bolsa de Comercio, no dejando «prácticamente ningún cristal entero en todo el vecindario». Un testigo de la contienda que tuvo lugar en Liverpool escribía: «No pude evitar la idea de que Boston nos había llegado aquí, y me temo que éste es sólo el principio de nuestras desgracias».[18]

En cierto modo era literalmente cierta la observación relativa a que Boston, la «metrópolis de la sedición», proyectaba su larga sombra sobre los puertos ingleses en las vísperas de la revolución americana. Un testigo anónimo señaló que los marineros americanos multiétnicos «formaron parte del grupo más activo en los últimos tumultos» de Londres en 1768. Eran «malvados de una estirpe de mestizos», los «hijos directos de cruces entre negros jamaicanos o africanos y mulatos asiáticos». Cuando aquellos marineros cantaban «¡Ni Wilkes, ni el rey!» durante la huelga de los puertos fluviales de 1768, mostraban el espíritu revolucionario independiente que dio carácter a sus acciones por todo el océano. Un trabajador en régimen de servidumbre llamado James Aitken, más conocido como Jack el Pintor, tras huir de su patrón participó en el Boston Tea Party y luego regresó a Inglaterra para provocar incendios revolucionarios con-

tra los barcos y los astilleros del rey en 1775, crimen por el cual fue capturado y ahorcado. La movilidad de los marineros y de otros veteranos de la mar hacía que tanto las experiencias como las ideas de oposición se propagaran rápidamente. Si los trabajadores manuales y los caballeros que formaban parte de los American Sons of Liberty vieron su rebelión como algo que sólo era «un episodio de una lucha mundial entre la libertad y el despotismo», los marineros, que tenían una experiencia mucho más amplia tanto del despotismo como del mundo, consideraron su propia lucha como parte de una larga contienda atlántica entre la esclavitud y la libertad.[19]

ESCLAVOS

En 1760 la rebelión de Tacky desencadenó en Jamaica una nueva oleada de oposición a la esclavitud, que fue, según el historiador y dueño de una plantación de azúcar Edward Long, «más impresionante que ninguna [de las rebeliones] conocidas hasta entonces en las Indias Occidentales». Es significativo que la revuelta comenzara en Pascua, en el distrito de Saint Mary, y se propagara como el fuego en la paja hasta implicar a miles de personas en toda la isla. Los rebeldes no estuvieron motivados por el cristianismo (el baptismo y el metodismo estaban por llegar a Jamaica y la misión de los hermanos moravos, fundada en 1754, era aún muy reducida), sino más bien por la misteriosa religión akan, que se practicaba a pesar de haber sido prohibida en 1696 e insistía en la posesión espiritual, el acceso a poderes sobrenaturales y una fuerte presencia de la muerte. Sus adeptos practicantes, llamados hombres *obeah*, otorgaban poderes inmortales a los que luchaban por la libertad, que se afeitaban las cabezas como símbolo de su solidaridad mutua.[20] Su idea era tomar los fuertes y las armas y destrozar las fábricas. Uno de sus líderes, Aponga (aka Wager), había sido marinero a bordo del navío *Wager* y pudo haber sido testigo de las batallas entre las patrullas de enganche y la multitud de marineros en Boston el año 1745. En Kingston, una esclava llamada Cubah tenía como apodo «la reina». Del líder más destacado de los akan, Tacky (cuyo nombre significa «jefe» en la lengua akan), se decía que tomaba las balas con la mano y se las lanzaba de nuevo a los amos de los esclavos. Esta rebelión hizo estragos durante varios meses, hasta que se organizó una fuerza militar, en la que participaron los Scott's Hall Maroons, y que se enfrentó por tierra y por mar a los rebeldes. Tacky fue capturado y decapitado, y su cabeza fue expuesta sobre un poste en Spanish Town.

Tras una noche en la que su cabeza fue rescatada, Edward Long admitió que «tales ejercicios de terror resultaban de un valor indudable». Las luchas con tácticas guerrilleras se prolongaron durante un año. La cantidad de muertos fue de las mayores que se habían visto en una rebelión de esclavos: sesenta blancos resultaron muertos; entre trescientos y cuatrocientos esclavos perdieron la vida en acciones militares o se suicidaron cuando vieron que su causa estaba perdida; además, fueron ejecutados unos cien esclavos. El terror estuvo acompañado de medidas legislativas y policiales: un control más estricto de las reuniones, obligación de registrarse para los negros libres, fortificación permanente de cada parroquia y pena de muerte para los que practicaran los cultos *obeah*.[21]

Se restableció el orden en Jamaica, pero parece ser que se hizo con escasa ayuda de los marineros de la marina mercante que se encontraban allí cuando se inició la rebelión y fueron incorporados rápidamente a las milicias locales para que ayudaran a sofocar el levantamiento. Thomas Thistlewood contó que, cuando los marineros se movían de una plantación a otra, el ponche y las cucharas de plata de los aterrorizados propietarios de aquellas plantaciones de azúcar parecían desaparecer. Edward Long afirmó que, en medio de la revuelta, un jefe de los esclavos rebeldes que había sido capturado dijo a un guardia judío de las milicias: «En cuanto a los marineros, ya ve que no ejercen oposición alguna contra nosotros; no les importa quién está en posesión del país: si son negros o blancos, eso les da igual». Los rebeldes estaban convencidos de que después de la revolución los marineros «nos traerán cosas del otro lado del mar y estarán encantados de aceptar nuestros productos como pago».[22]

Al igual que la revuelta de Knowles en Boston en 1747, la rebelión de Tacky revivió y contribuyó a crear una tradición de pensamiento revolucionario que se remontaba a Winstanley y la revolución inglesa. En 1760, después del estallido de la revolución, pero antes de que fuera sofocada, un escritor al que conocemos sólo como J. Philmore escribió un opúsculo titulado *Two Dialogues on the Man-Trade*. Dado que se consideraba a sí mismo más como un «ciudadano del mundo» que como un ciudadano inglés, Philmore insistió en que «todas las razas humanas están por naturaleza en un plano de igualdad» y que una persona no podía ser simplemente propiedad de otra. Negaba la superioridad mundial del cristianismo y consideraba que el tráfico de esclavos era una forma de asesinato organizado. Probablemente Philmore había tenido noticias de la rebelión de Tacky a través de los marineros de la marina mercante, porque se dedicó a frecuentar los muelles. Buena parte de lo mucho que llegó a

saber sobre el gran tráfico de esclavos lo oyó «de boca de algunos marineros».[23]

Philmore apoyó los esfuerzos de Tacky y de sus compañeros de rebelión «para liberarse a sí mismos de la miserable esclavitud en que se encontraban». Su conclusión principal era clara, directa y revolucionaria: «Todos los hombres negros que están ahora en nuestras plantaciones, que como consecuencia de una violencia injusta se encuentran privados de libertad y sometidos a esclavitud, porque no tienen nada sobre la faz de la Tierra a lo que apelar, pueden legalmente repeler esa violencia con otra violencia y recuperar su libertad, destruyendo a sus opresores: y no sólo esto, sino que es deber de los demás, blancos o negros, ayudar a estas miserables criaturas, en la medida de lo posible, en sus intentos de liberarse de la esclavitud y rescatarlos de las manos de sus crueles tiranos». En consecuencia, Philmore, considerando que todo ser humano nacía libre, apoyó a las personas que se comprometían en una autodefensa revolucionaria, exigió la emancipación inmediata, por la fuerza si fuera necesario, y pidió a todos los hombres y mujeres de buena voluntad que hicieran lo mismo. Aunque las ideas de Philmore seguramente hicieron estremecerse a los cuáqueros pacifistas (Anthony Benezet se basó en sus escritos, pero borró cuidadosamente su argumentación favorable a repeler la fuerza con la fuerza), ejercieron sin embargo una gran influencia. Escribió que «ninguna de las legislaciones de la Tierra, que constituyen el poder supremo en cualquier sociedad civil, puede alterar la naturaleza de las cosas, ni hacer que sea legal lo que es contrario a la ley de Dios, legislador y gobernador supremo del mundo». Su doctrina de la «ley superior» se convertiría durante los años siguientes en un punto central de la lucha transatlántica contra la esclavitud. Su concepto inclusivo e igualitario de «raza humana» estaba inspirado en las acciones de masas de los esclavos rebeldes.[24]

La rebelión de Tacky pudo haber contribuido también a generar otra fisura en el pensamiento abolicionista, en el mismo puerto marítimo en el que Sam Adams había aprendido anteriormente a oponerse al reclutamiento forzoso. Cuando en 1761 James Otis Jr. pronunció su discurso contra los mandatos de asistencia que permitían a las autoridades británicas atacar el comercio que se desarrollaba entre Nueva Inglaterra y las Indias Occidentales francesas, fue más allá del tema formal para «reivindicar los derechos de los negros». Otis pronunció su electrizante discurso inmediatamente después de la rebelión de Tacky, que los periódicos de Boston habían cubierto en una serie de artículos. John Adams recordaría

más tarde que aquel día Otis estaba como «una llama ardiente», un profeta que sumaba en sí mismo los poderes de Isaías y Ezequiel. Hizo una «disertación sobre los derechos del hombre en el marco de las leyes naturales», un informe antinomista sobre el hombre como «soberano independiente, no sometido a ley alguna, salvo la ley escrita en su corazón» o albergada en su conciencia. Hasta entonces en Filadelfia ningún cuáquero había «formulado los derechos de los negros en términos más rigurosos». Otis hizo un llamamiento a la emancipación inmediata y abogó por el uso de la fuerza para lograr dicha emancipación, consiguiendo así que el prudente Adams se echara a temblar. Cuando publicó *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved* (1764), Otis afirmó que todos los hombres, «blancos o negros», eran «libres de nacimiento, según las leyes de la naturaleza», ampliando así y quitando matices raciales a la expresión «inglés nacido libre».[25] Tanto si Otis había leído realmente el opúsculo de Philmore, como si sencillamente había sacado las mismas conclusiones a partir de la rebelión de Tacky, el pensamiento abolicionista nunca volvería a ser el mismo. Otis, cuyos ecos del pensamiento desarrollado en la década de 1640 hicieron que algunos lo compararan con Masaniello, «fue el primero que derribó las barreras del gobierno para permitir la entrada a la *hidra* de la rebelión».[26]

La rebelión de Tacky inició una nueva fase de la resistencia de los esclavos. Después hubo complots y rebeliones importantes que estallaron de forma sucesiva en Bermudas y Nevis (1761), Surinam (1762, 1763, 1768-1772), Jamaica (1765, 1766, 1776), Honduras Británica (1765, 1768, 1773), Granada (1765), Montserrat (1768), San Vicente (1769-1773), Tobago (1770, 1771, 1774), Santa Cruz y Santo Tomás (1770 y años posteriores) y Saint Kitts (1778). Algunos veteranos de la rebelión de Tacky participaron en una insurrección en Honduras Británica (colonia a la cual habían ido desterrados unos quinientos rebeldes), así como en otras tres rebeliones que tuvieron lugar en Jamaica en 1765 y 1766.[27]

En el continente norteamericano los ecos de rebelión se intensificaron después de 1765, cuando los esclavos aprovecharon las nuevas oportunidades que les brindaban las fisuras que se estaban produciendo entre las clases dominantes imperiales y las coloniales. Las fugas aumentaron a una velocidad que alarmó en todas partes a los propietarios de esclavos y, a mediados de la década de 1770, una erupción generalizada de complots y rebeliones de esclavos hizo que los temores de los blancos se dispararan. Los esclavos organizaron rebeliones en Alexandria, Virginia, en 1767; en Perth Amboy, Nueva Jersey, en 1772; en el distrito de San



A Negro hung alive by the Ribs to a Gallows

Un negro colgado vivo por las costillas en un patíbulo, c. 1773,
por William Blake. Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition.*

Andrés, Carolina del Sur y, mediante un esfuerzo conjunto afroirlandés, en Boston en 1774; también en el condado de Ulster, Nueva York, el condado de Dorchester, Maryland, Norfolk, Virginia, Charleston, Carolina del Sur, y además en la región de Tar River, Carolina del Norte, en 1775. En esta última rebelión, un esclavo llamado Merrick conspiró con un marinero blanco para que las armas estuvieran disponibles y fuera posible la pretendida rebelión.[28]

La resistencia de los esclavos estuvo estrechamente relacionada con el desarrollo del afrocristianismo. En el distrito de San Bartolomé, Carolina del Sur, una insurrección aterrorizó a la población blanca durante la primavera de 1776. Los líderes insurgentes fueron unos predicadores negros entre los cuales había dos profetisas. Un ministro de la Iglesia llamado George afirmó que «el joven rey [de Inglaterra] ... estaba a punto de cambiar el mundo dejando libres a los negros». Más al sur, en la ciudad de Savannah, Georgia, un predicador llamado David casi fue ahorcado después de hablar sobre el Éxodo: «Dios enviará la liberación de los negros del poder de sus amos, del mismo modo que liberó a los hijos de Israel de la esclavitud en Egipto». Mientras tanto, durante las décadas de 1760 y 1770, surgió una nueva generación de líderes evangélicos, entre los cuales estaban George Liele y David George (baptistas), así como Moses Wilkinson y Boston King (metodistas). Liele, un esclavo de Virginia que fundó la primera iglesia baptista de Georgia, fue deportado por los británicos a Kingston, Jamaica, donde fundó otra iglesia.[29]

Como ya hemos señalado, las ideas revolucionarias circulaban con gran rapidez por las ciudades portuarias. Esclavos fugados y personas libres de color acudían en tropel a los puertos en busca de un refugio seguro y de un salario, para lo cual se colocaban como jornaleros y marineros. También los esclavos trabajaban en el sector marítimo, algunos porque eran propiedad de los capitanes de barco, otros porque los cedían sus amos para un viaje a cambio de dinero. Hacia mediados del siglo XVIII predominaban los esclavos en el tráfico marítimo y fluvial de Charleston, en el que trabajaba alrededor del 20 por 100 de los esclavos varones y adultos de la ciudad. La independencia de estos «negros de los barcos» preocupó durante mucho tiempo a las autoridades de la ciudad, especialmente cuando se trataba de actividades subversivas, tal como se alegó en 1775 contra Thomas Jeremiah, un piloto de una embarcación fluvial. Jeremiah fue arrestado por acumular armas mientras esperaba el estallido de la guerra imperial, una situación que «sería de gran ayuda para los pobres negros». Se detuvo también a «dos o tres blancos», probablemente mari-

neros, que luego fueron puestos en libertad por falta de pruebas, y finalmente desterrados de la provincia. Los pilotos negros eran «gente rebelde, especialmente resistente al control que intentaban ejercer los blancos».[30]

Los efectos políticos que producía la resistencia de los esclavos eran contradictorios, ya que fomentaban por un lado el temor y la represión (policía y patrullas) y por otro una nueva oposición a la esclavitud. Esto fue especialmente cierto durante los años inmediatamente anteriores a la revolución americana, que marcó una nueva fase en el desarrollo del movimiento abolicionista. Benezet, el abolicionista cuáquero más importante de América, hizo la crónica de las rebeliones de esclavos que se producían en todo el mundo y propagó incansablemente noticias al respecto a través de su correspondencia, de opúsculos y de libros. Su trabajo, en equipo con la resistencia que actuaba desde abajo, dio como resultado nuevos ataques contra el comercio de esclavos en Massachusetts en 1767 y en Rhode Island, Delaware, Connecticut, Pennsylvania y el Congreso Continental en 1774. La primera organización contra la esclavitud que se constituyó formalmente en América fue fundada en Filadelfia en 1775.[31]

Dos de los panfletistas más populares de la revolución se decidieron a realizar ataques contra la esclavitud al tiempo que difundían argumentos a favor de la libertad del ser humano, porque les convenció la militancia de los esclavos en la década de 1770. John Allen, un ministro baptista que había presenciado los disturbios, los juicios, los ahorcamientos y la diáspora de los tejedores de seda de Spitalfields durante la década de 1760 en Londres, formuló (y luego publicó) «An Oration on the Beauties of Liberty» después de la quema del guardacostas *Gaspee* por parte de unos marineros en 1773. En la cuarta edición de su opúsculo, que fue leído a «grandes círculos de gente plebeya», Allen denunciaba la esclavitud, entre otras cosas porque había sido la causa de recientes y frecuentes rebeliones de esclavos, que «tan a menudo ocasionan grandes derramamientos de sangre». Thomas Paine, otro hombre hábil con la pluma y apasionado por la defensa de la libertad, escribió contra la esclavitud inmediatamente después de su llegada a América en 1774. Paine repitió de una forma más atenuada los argumentos de Philmore a favor de la autoliberación: «Así como el auténtico propietario tiene derecho a reclamar los bienes que le han sido robados, y que luego los ladrones han vendido, también el esclavo, que es el auténtico propietario de su libertad, tiene derecho a reclamarla, independientemente de las veces que esa libertad haya sido vendida». Paine hizo patente su conocimiento del auge que estaba experimentado la resistencia afroamericana cuando se refirió a los

esclavos con la expresión «tan peligrosos como son actualmente». Las luchas de los esclavos afroamericanos entre 1765 y 1776 aumentaron la conmoción y la sensación de crisis que se percibía en todas las colonias británicas en los años que desembocaron en la revolución. En el baptista Allen y el medio cuáquero Paine esta situación despertó un abolicionismo antinomista que tenía sus antecedentes en una época revolucionaria anterior.[32]

LAS TURBAS

Las trayectorias de la rebelión surgida entre marineros y esclavos se cruzaban en las turbas de los puertos marítimos, aquellas ruidosas reuniones de miles de hombres y mujeres que provocaron la crisis en las colonias de Norteamérica. Tal como sucedió con los conspiradores de Nueva York en 1741, marineros y esclavos confraternizaban en las tabernas tomando ponche, en las bodegas donde bailaban y en las «casas de lenocinio», en la Hell Town de Filadelfia y en otros lugares, a pesar de los esfuerzos que hacían las autoridades para criminalizar y evitar tales encuentros.[33] Habían estado encontrándose y relacionándose en las pandillas que se organizaban en el norte y el sur de Boston desde la década de 1740. De hecho, la descripción más frecuente que se ha hecho para definir las turbas de la América revolucionaria dice que eran una «ruidosa multitud de sirvientes indígenas, marineros y negros». Además, en casi todas las ocasiones en que una multitud iba más allá de los objetivos planeados por los dirigentes moderados del movimiento patriótico, eran los marineros y, en ocasiones los esclavos, quienes marcaban la ruta. Aquellas turbas variopintas fueron fundamentales para protestar contra la Ley del Timbre (1765), las Leyes de Avituallamiento y Acuartelamiento Militar (*Quartering Acts*) (1765, 1774), la Ley fiscal Townshend (*Townshend Revenue Act*) (1767), así como contra el poder cada vez mayor del servicio aduanero británico (1764-1774), contra la Ley del Te (*Tea Act*) (1773) y contra las Leyes Coercitivas (*Intolerable Acts*) (1774). Cuando las turbas multiétnicas contribuyeron a revivir viejas ideas y a generar otras nuevas, fueron denunciadas como constituyentes de una hidra policéfala.[34]

Las turbas multirraciales contribuyeron a que el movimiento revolucionario obtuviera numerosas victorias, especialmente, como ya hemos visto, contra el reclutamiento forzoso. También hemos visto ya cómo los heterogéneos rebeldes de Boston inspiraron nuevas ideas en 1747. En 1765, «marineros, sirvientes indígenas y negros en número superior a

quinientos» se amotinaron contra el reclutamiento forzoso en Newport, Rhode Island, y en 1767 una turba de «blancos y negros, todos ellos armados», atacaron al capitán Jeremiah Morgan en una rebelión contra la leva forzosa de marineros y soldados que tuvo lugar en Norfolk. En 1768, una turba de marineros, «sirvientes robustos y negros» se reveló en el motín del *Liberty*, en Boston. Jesse Lemisch ha señalado que después de 1763 «turbas armadas de blancos y negros maltrataron repetidamente a capitanes, oficiales y tripulaciones, les amenazaron de muerte y los retuvieron como rehenes para cambiarlos por los hombres que todos ellos habían reclutado a la fuerza». Algunas autoridades, como Cadwallader Colden, de Nueva York, sabían que las fortificaciones del rey tenían que ser «suficientemente seguras para defenderse de los negros o de una multitud».[35]

¿Por qué los afroamericanos lucharon contra la patrulla de enganche? Es probable que algunos consideraran el reclutamiento forzoso como una sentencia de muerte e intentaran evitar la peste y los castigos que causaban estragos entre los hombres de la armada real. Otros se unieron a pandillas que luchaban contra el reclutamiento forzoso para mantener lazos de familia o cierto grado de libertad que habían ganado por sí mismos. Y fueron muchísimos los que acabaron siendo arrastrados a la lucha por defender el lenguaje y los principios del combate contra el reclutamiento forzoso, ya que en cada muelle, en cada puerto, en cualquier lugar de los que rodeaban el Atlántico, los marineros denunciaron esta práctica, considerándola esclavitud pura y simple. En 1769 Michael Corbett y varios de sus colegas marineros se resistieron a ser embarcados a la fuerza en un buque de guerra anclado en el puerto de Boston, alegando que «preferían la muerte a vivir una vida que consideraban esclavitud». El ministro baptista John Allen reiteró lo que incontables marineros habían expresado mediante la acción y lo que Sam Adams había escrito años antes: Las personas «tenían derecho, según las leyes de Dios, de la naturaleza y de las naciones, a sentir repulsión por cualquier fuerza militar o naval, e incluso a ejercer una resistencia contra ella». A partir de esta idea, Allen comparó una y otra formas de esclavitud. Insistió en que con respecto a la patrulla de enganche hay que sentir el más profundo desprecio, el mismo que se sentiría con respecto a una *banda de traficantes de esclavos de la costa africana».* La sal era lo que sazonaba el movimiento contra la esclavitud.[36]

La «cuadrilla variopinta» llevó a una amplia gama de personas a participar en la resistencia frente a la Ley del Timbre, que aplicaba un im-

puesto a los colonos exigiéndoles timbres para la venta y el uso de varios artículos. Dado que esta ley afectaba a todo tipo de personas, todo el mundo participó en las protestas, aunque muchos observadores destacaron sobre todo a los marineros por su liderazgo y su espíritu de oposición. La negativa a utilizar papel timbrado (y a pagar el impuesto) hizo más lento el desarrollo del comercio, lo que significaba que los marineros sin trabajo, que habían regresado a la costa sin cobrar paga alguna, se convertían en una fuerza maleable existente en cada puerto. Cualquier oficial de la armada habría estado de acuerdo con el agente de aduanas de Nueva York que vio el poder de la «turba ... [como algo que] aumentaba y adquiría nuevas fuerzas día a día, a medida que llegaban los marineros y ninguno partía, siendo éstos las personas más peligrosas en estas ocasiones, ya que dependen totalmente del comercio para su subsistencia». Peter Oliver señaló que, después de los disturbios relacionados con la Ley del Timbre, «la *hidra* estaba irritada. Todas las bocas facciosas vomitaban maldiciones contra *Gran Bretaña*, y la prensa tuvo que hacer sonar sus argumentos contra la esclavitud».[37]

Las turbas de Boston comenzaron a actuar airadamente contra las propiedades del distribuidor de timbres Andrew Oliver el 14 de agosto de 1765, y doce días más tarde surgió una rabia aún más feroz contra la casa y las refinadas pertenencias de Thomas Hutchinson, que gritó a la multitud: «¡Sois todos unos Masaniellos!». Otros que detestaban a la turba destacaron posteriormente el papel de su cabecilla, Ebenezer MacIntosh, diciendo que era la encarnación del pescador descalzo de Nápoles. Los marineros no tardaron en llevar las noticias y experiencias de los tumultos de Boston a Newport, donde los legitimistas Thomas Moffat y Martin Howard Jr. sufrieron el mismo destino que Hutchinson el 28 de agosto. En Newport, donde la economía mercantil dependía del trabajo de los marineros y de los trabajadores de los muelles, la resistencia contra la Ley del Timbre fue encabezada por John Webber, que probablemente era un marinero y, según cierto informe, un «convicto desertor». Más tarde, en Nueva York, una banda de marineros conocidos como Hijos de Neptuno dirigió a tres mil amotinados en un ataque contra Fort George, la fortaleza del representante del rey. Siguieron el ejemplo de la insurrección de 1741, cuando otros amotinados intentaron reducir el fuerte a cenizas. En Wilmington, Carolina del Norte, una «turba furiosa de marineros y otros que les acompañaban» obligó a dimitir al distribuidor de timbres. También fueron marineros los que dirigieron acciones de masas contra la Ley del Timbre en Antigua, Saint Kitts y Nevis, donde «se comportaron como



Disturbios en Boston contra la Ley del Timbre, 1765.
Matthias Christian Sprengel, *Allgemeines historisches Taschenbuch ... enthaltend für 1784 die Geschichte der Revolution von Nord-America* (1783).

leones jóvenes». La actuación de las turbas continuó en la resistencia frente a la Ley fiscal Townshend y el poder renovado del servicio aduanero británico a finales de la década de 1760 y principios de la de 1770. Los marineros se volvieron contra la aduana marítima para añadir un arma al arsenal de la justicia, utilizando brea y plumas para intimidar a los funcionarios británicos. El golpe de la brocha en el cubo de brea se oía como un eco detrás de la observación que hizo Thomas Gage en 1769: «los funcionarios de la corona se vuelven cada vez más tímidos y temerosos a la hora de cumplir con sus deberes cotidianos».[38]

La quema del guardacostas *Gaspee* en Newport el año 1772 fue otro momento decisivo para el movimiento revolucionario. Los «marineros sin ley» habían emprendido a menudo acciones directas contra los aduaneros, en Newport y en otros lugares. Después de que el *Gaspee* quedara encallado, entre sesenta y setenta hombres salieron como un enjambre de tres chalupas para abordar el barco, capturar al humillado lugarteniente William Dudingston, llevarle a él y a su tripulación a tierra firme y prender fuego al navío. Los alborotadores fueron posteriormente acusados de «alta traición, a saber: hacer la guerra contra el rey», que era lo que significaba desde hacía mucho tiempo la quema de los barcos del rey por parte de los marineros. Comerciantes, granjeros y artesanos pudieron haber estado implicados en el asunto del *Gaspee*, pero estaba claro que los marineros eran los líderes, como dijo Daniel Horsmanden, que aportó su propia experiencia de presidir los juicios celebrados contra los conspiradores de Nueva York en 1741. Horsmanden escribió que la quema del barco había sido «realizada por cierto número de marineros intrépidos, atrevidos y que entraban precipitadamente en acción». Horsmanden no sabía si alguien más había organizado a estos hombres de la mar o si ellos simplemente «se habían unido» por sí mismos.[39]

Los marineros dirigieron también las rebeliones de Golden Hill y Nassau Street en el centro de Nueva York y la de King Street en Boston, más conocida como la masacre de Boston. En ambos puertos, los marineros y otros trabajadores marítimos tomaron a mal que los soldados británicos trabajasen a lo largo de toda la costa por salarios inferiores a los habituales; en Nueva York también se quejaron por los ataques de los soldados a su poste de la libertad (un mástil de casi dieciocho metros de altura). Como consecuencia se produjeron disturbios y luchas callejeras. Thomas Hutchinson y John Adams creían que los sucesos de Nueva York y los de Boston estaban relacionados, quizá por la existencia de personas que habían participado en ambos. Adams, que defendió en el juicio a los sol-

dados británicos, dijo que la multitud reunida en King Street «aquel fatal cinco de marzo» no era más que «una chusma variopinta de sirvientes descarados, negros y mulatos, granujas irlandeses y marineros encallados». Su líder era Crispus Attucks, un esclavo fugado en cuyos orígenes se mezclaba lo afroamericano y lo americano nativo, y cuyo hogar era la pequeña comunidad negra libre de Providence, en las islas Bahamas. Los marineros también participaron en las acciones directas de los diversos Tea Parties, tras lo cual Thomas Lamb exclamó en Nueva York: «¡Estamos disfrutando de un jubileo perfecto!».[40]

En el verano de 1775, los marineros y los esclavos habían contribuido a generar un entusiasmo que Peter Timothy describió de la siguiente manera: «Con respecto a la cuestión de guerra o paz, sólo puedo decirle que los plebeyos siguen estando a favor de la guerra, pero la nobleza [es] perfectamente pacífica». Diez años de acción directa insurgente habían llevado a las colonias al borde de la revolución. Ya durante las protestas de 1765 contra la Ley del Timbre, el general Thomas Gage había reconocido la amenaza que planteaba la turba: «En esta insurrección participan gran número de marineros encabezados por capitanes de barcos corsarios», así como muchas personas del entorno, llegando a ser en total «varios miles». A finales de 1776, lord Barrington, miembro de la armada británica, afirmó que algunos gobiernos coloniales de Norteamérica habían sido «derrocados por las insurrecciones del último verano, porque no se contaba con una fuerza suficiente para defenderlos». Marineros, obreros, esclavos y otros trabajadores pobres aportaron gran parte de la chispa, la disponibilidad, el ímpetu y la militancia constante que se tradujeron en un ataque contra la política británica después de 1765. Durante la guerra revolucionaria, tomaron parte en acciones de masas que hostigaron a los *tories* y disminuyeron su efectividad política.[41]

«Me encuentro rodeado por una cuadrilla variopinta de granujas malvados, de rostros demacrados y vestidos con harapos atados mediante cuerdas», escribió Thomas Dring cuando comenzó su período de encarcelamiento a bordo del *Jersey*, un barco de guerra en condiciones sólo buenas para el desguace que se utilizaba como barco-prisión en el East River de Nueva York.[42] A muchos miles de individuos, sobre todo marineros, se les acusó de ser «piratas» y «traidores», por lo que fueron apiñados en prisiones y barcos-prisión británicos a partir de 1776. Philip Freneau, que pasó dos meses en el viejo *Scorpion*, «condenado al hambre, a los grilletes y a la desesperación», compuso en 1780 «The British Prison Ship», uno de los mejores poemas de la época:

> El hambre y la sed se combinaban para crear nuestro infortunio,
> y pan enmohecido y carne de cerdo podrida,
> el cuerpo destrozado y el cerebro deteriorado,
> el veneno del doctor y el bastón del capitán,
> el mosquete del soldado y la deuda del despensero,
> los grilletes de la noche y la amenaza del mediodía.

Entre el hambre, la sed, la podredumbre, la sangre coagulada, el terror y la violencia, junto con las muertes de siete u ocho mil de sus compañeros presos durante la guerra, los prisioneros se organizaron según unos principios igualitarios, colectivistas y revolucionarios. Lo que antes había funcionado como «artículos» entre los marineros y los piratas se convirtió entonces en «un código de reglas ... para su propia regulación y su gobierno». Dado que eran iguales frente a las ratas, la viruela y los machetes de los vigilantes, practicaban la democracia, encargándose de distribuir la comida y la ropa de una manera justa, de dar asistencia médica y de enterrar a sus muertos. En un barco un marinero pronunciaba unas palabras en los entrepuentes todos los domingos para honrar a aquellos que morían «por reivindicar los derechos humanos». Un capitán que observaba sorprendido la organización autónoma de los prisioneros señaló que los marineros eran «la clase de hombres ... a los que no se controla fácilmente y no suelen ser los más ardientes defensores del buen orden». Pero los marineros partían de la tradición de la hidrarquía cuando ponían en práctica el orden del día: se gobernaban a sí mismos.[43]

De esta manera la «cuadrilla variopinta» dio una imagen de la revolución iniciada desde abajo que resultó ser terrorífica para los *tories* y también para los patriotas moderados. En su famoso y falso grabado de la masacre de Boston, Paul Revere intentó representar a la «chusma variopinta» como gente respetable, dejando las caras negras fuera de la multitud e introduciendo en la escena demasiados caballeros. El Consejo de Salud de Carolina del Sur se quejó amargamente de los ataques de los marineros —«hombres armados tanto negros como blancos»— en diciembre de 1775.[44] Los colonos pertenecientes a la elite recurrieron rápidamente a las imágenes de monstruos, llamando a la turba «hidra», un «monstruo de muchas cabezas», un «reptil» y un «poder policéfalo». La gran proliferación de cabezas significaba que la democracia funcionaba violentamente, tal como explica Joseph Chalmers: un gobierno que sea demasiado democrático «se convierte en un monstruo de muchas cabezas, una tiranía de muchos». Frente a los soldados y marineros revolucio-



La fecha fatal del 5 de marzo, por Paul Revere.
The Bloody Massacre; perpetrated in King-Street, Boston, on March 5th, 1770, by a party of the 29th Regiment (1770).

narios que luchaban bajo la bandera de la serpiente y el lema «No me pises», John Adams propuso a Hércules como símbolo de la nueva nación.[45]

Las turbas multirraciales que se sometían al liderazgo de los trabajadores marítimos contribuyeron a provocar la crisis imperial de la década de 1770 y, al mismo tiempo, a plantear una solución revolucionaria para dicha crisis. La militancia de los trabajadores multirraciales de Boston, Newport, Nueva York y Charleston desembocó en la creación de los Hijos de la Libertad, la primera organización intercolonial que coordinaría la resistencia frente al imperio. Richard B. Morris escribió que los marineros de Nueva York «se habían organizado con el nombre de Hijos de

Neptuno, al parecer con anterioridad a la formación de los Hijos de la Libertad, aportando a estos últimos probablemente una pauta de organización». La conmoción que surgió en torno al incidente del *Gaspee* en 1772 puso en marcha un nivel superior de organización, ya que, tras esta acción tan atrevida, se creó otra institución revolucionaria, el comité de correspondencia, que se extendía por todas las colonias. Para el legitimista Daniel Leonard estos comités eran la «serpiente más asquerosa, astuta y venenosa que nunca jamás había salido del huevo de la sedición».[46] Pero, si la «cuadrilla variopinta» configuró la historia organizativa de la revolución americana, tuvo un impacto aún mayor, como ya hemos visto, sobre su historia intelectual, influyendo en las ideas de Samuel Adams, J. Philmore, James Otis Jr., Anthony Benezet, Thomas Paine y John Allen. La acción emprendida desde abajo en Boston, en el distrito de Saint Mary, Jamaica, y en Londres perpetuó las viejas ideas y generó otras nuevas que circularían por todo el Atlántico durante las décadas venideras.

Una de las principales ideas que mantuvieron vivas las multitudes multirraciales de los puertos marítimos fue la noción antinomista de que la conciencia moral estaba por encima de la ley civil del Estado y, por consiguiente, quedaba así legitimada la resistencia a la opresión, ya fuera contra un ministro corrupto del imperio, un propietario de esclavos tirano o un capitán de barco violento. David S. Lovejoy ha demostrado de manera convincente que dentro del «entusiasmo político» creciente de la era revolucionaria había un espíritu nivelador y un desdén antinomista por las leyes y el gobierno. Unas muchedumbres explosivas expresaron coherentemente este entusiasmo, lo que motivó a Benjamin Rush a definir un nuevo tipo de locura: la *anarquía*, el «amor excesivo por la libertad». La doctrina de una ley superior, asociada históricamente con el antinomismo, aparecería en un contexto laico en la Declaración de Independencia, denunciada en su día como un ejemplo de «antinomismo civil».[47]

En su lucha contra el reclutamiento forzoso durante las décadas de 1760 y 1770, la «cuadrilla variopinta» asumió ideas que databan de la revolución inglesa, cuando Thomas Rainborough y el movimiento revolucionario de la década de 1640 había denunciado la esclavitud. En el segundo *Agreement of the Free People of England* (mayo de 1649), los niveladores habían explicado la base antinomista de su oposición al reclutamiento forzoso: presentándose como «Nosotros, el pueblo libre de Inglaterra», declararon al mundo que el Parlamento no tenía poder para reclutar a un hombre forzosamente y enviarlo a la guerra, ya que toda persona ha de tener el derecho de obrar en conciencia según valore la justicia

de esa guerra. Por lo tanto, los niveladores hacían que el hombre y su conciencia (no el ciudadano) fueran el sujeto de la declaración, y la vida (no la nación) su objeto. Peter Warren tenía razón cuando afirmaba que los marineros de Nueva Inglaterra eran «casi unos niveladores»; como tales, expresaron su oposición al reclutamiento forzoso y a la esclavitud de una forma más amplia, influyeron en Jefferson, Paine y toda una generación de pensadores y mostraron que la confrontación revolucionaria entre las clases superiores y las inferiores durante la década de 1640 —y no los acuerdos de 1688 con la clase gobernante— era el auténtico precedente de los acontecimientos de 1776.[48]

Cuando el *tory* Peter Oliver se quejó de que el reclutamiento forzoso hacía que sonaran los cambios solicitados para acabar con la esclavitud, estaba refiriéndose al toque de campanas y a todas las permutaciones según las cuales podía sonar un repique de campanas. Él hablaba en realidad de un murmullo monótono, pero podemos proponer la teoría de una «campanología» de la libertad. Cuando se golpea una sola campana perteneciente a un conjunto armonizado, sus reverberaciones hacen que las campanas más próximas emitan unos armónicos; y cuando se golpea varias de ellas rápidamente, el resultado es un ritmo de excitación en cascada. ¿Cuáles eran los «cambios solicitados para acabar con la esclavitud» en la época de la revolución americana? Había campanas patrióticas que clamaban con una insistencia cada vez mayor, y se producían también las reverberaciones bajas y largas que las diferentes notas emitidas por la «cuadrilla variopinta» —la rebelión de Tacky, la crisis de la Ley del Timbre— desencadenaban. Los patriotas dirigían sus golpes hacia varias formas de esclavitud: el pago de impuestos sin tener a cambio representación política, la negativa a permitir el libre comercio, limitaciones en la prensa, la intolerancia eclesiástica y los gastos y las intrusiones de un ejército permanente. Entretanto, los marineros y los esclavos planteaban otras formas de entender la esclavitud: reclutamiento forzoso, terror, trabajos que llevaban a la muerte, secuestro y prisión ilegal. Ambos grupos se oponían a los arrestos arbitrarios y al juicio sin jurados. El tañido de estas campanas revivía recuerdos distantes y profundos de la revolución inglesa. De ahí la importancia del *habeas corpus*, o de librarse de los encarcelamientos sin un juicio justo, que era el tono más profundo en el repique de la libertad y resultaba fundamental para el marinero, el esclavo y el ciudadano. En el ciclo de la revolución americana, Tacky tocó las campanas a rebato para el despertar de la libertad, y la Convención de Filadelfia dio el toque de difuntos por la muerte de esa libertad, aunque

el murmullo de un repique sordo continuaría en *diminuendo*, y también en Santo Domingo.

LA CONTRARREVOLUCIÓN

Aunque las acciones audaces de la «cuadrilla variopinta» pusieron en marcha el movimiento de las distintas clases sociales hacia la independencia, también generaron una conmoción dentro de ella misma, temor, ambivalencia y oposición. En Nueva York, por ejemplo, los Hijos de la Libertad surgieron como una reacción frente a la «anarquía amenazadora» de las rebeliones autónomas contra el reclutamiento forzoso y la Ley del Timbre en 1764 y 1765. Los Hijos de la Libertad empezaron a promocionarse en todas partes como garantes del orden, como el necesario contrapunto frente a la agitación dentro de la cual ellos mismos habían nacido. En 1766 los hacendados que se oponían a la política británica se habían declarado a sí mismos partidarios de la «resistencia ordenada». Después de la masacre de Boston de 1770, John Adams defendía a los casacas rojas e hizo un llamamiento explícitamente racista ante los tribunales, afirmando que el aspecto del marinero afroindio Crispus Attucks «bastaría para aterrorizar a cualquier persona». Sin embargo, en 1773 escribió una carta sobre la libertad, dirigida a Thomas Hutchinson, y la firmó como «Crispus Attucks». Adams tenía pavor a la «cuadrilla variopinta», pero sabía que ella era la artífice del movimiento revolucionario.[49]

Eran similares las contradicciones que obsesionaban a Thomas Jefferson, que reconocía los méritos de la «cuadrilla variopinta», pero sin embargo temía el desafío que ésta planteaba frente a su propia visión del futuro de América. Jefferson incluyó en la Declaración de Independencia una queja relativa a que el rey Jorge III había «forzado a nuestros conciudadanos apresados en alta mar a tomar las armas contra su país, para convertirse en ejecutores de sus amigos y hermanos, o para caer ellos mismos en manos de éstos». Jefferson, y también el Congreso, incluyeron a los marineros en la coalición revolucionaria, pero simplificaron tendenciosamente su historia y su papel dentro del movimiento, dejando a un lado la guerra de clases y poniendo el énfasis sólo en la guerra entre naciones. El pasaje en cuestión carece asimismo de la redacción elegante y el tono elevado que tiene el resto de la declaración: parece un texto torpe, confuso, especialmente cuando se muestra indeciso en cuanto a cómo clasificar a los marineros (¿ciudadanos, amigos, hermanos?). Jefferson

empleó las «palabras más tremendas», según dice Carl Becker sobre la prosa del borrador relativa a la esclavitud de los africanos, pero «el pasaje nos deja en cierto modo fríos». Hay en él una «especie de esfuerzo penoso, de lucha deliberada para lograr un efecto que no se alcanza». De hecho, Jefferson añadió las frases relativas al reclutamiento forzoso como una ocurrencia de última hora, esbozándolas apenas en el tosco borrador de la declaración. Sabía que el mercado laboral era un serio problema en aquella época mercantil y que el comercio dependería de los marineros, tanto si Norteamérica seguía dentro del Imperio Británico como si no.[50]

Thomas Paine también lo sabía. Denunció asimismo el reclutamiento forzoso, pero en *Common Sense* se muestra más preocupado por tranquilizar a los comerciantes americanos respecto al suministro de mano de obra marítima después de la revolución: «En cuanto a conseguir tripulación para una flota, la gente en general cae en grandes errores; no es necesario que una cuarta parte esté constituida por marineros ... Unos pocos marineros capaces y bien dispuestos no tardarían en instruir a un número suficiente de trabajadores de tierra, enseñándoles a realizar las tareas comunes de un barco». Ésta había sido su propia experiencia durante la guerra de los Siete Años a bordo del *Terrible*, un navío corsario, y basándose en ella llegó a decir que los marineros, los constructores de barcos y el sector marítimo en su conjunto constituían una base económica viable para una nueva nación americana. (Lo que no mencionó fue que la tripulación del navío había sido variopinta y propensa a los motines.) La única cuestión que quedaba pendiente era cómo conseguir la independencia: ¿debía hacerse desde arriba, mediante la decisión legal del Congreso, o tendría que hacerse desde abajo, siendo la masa popular quien se encargara de conseguirla? En esta cuestión Paine compartía las actitudes de otras personas de su posición social: temía a la «cuadrilla variopinta» (aunque llegaría a pensar de manera diferente en la década de 1790). Según explicó, la multitud fue razonable en 1776, pero la «virtud» no es eterna. Eran necesarias ciertas garantías para que «no surgiera después algún Masaniello que, apoyándose en el malestar popular, pudiera reunir a los desesperados y los descontentos, que, asumiendo para sí mismos el poder gubernamental, pudieran, como una riada, barrer del continente las libertades». Su mayor temor era que pudiera producirse la coincidencia de las luchas de los trabajadores urbanos, los esclavos africanos y los nativos americanos.[51]

La «cuadrilla variopinta» había ayudado a la hora de hacer la revolución, pero su sector de vanguardia pegó un retroceso en las décadas de

1770 y 1780, volviéndose contra las turbas de esclavos y marineros en lo que se debe considerar como un termidor americano. El esfuerzo por reformar la cuadrilla sacando de ella a los elementos más militantes comenzó en 1766 y continuó, no siempre con éxito, durante la revolución y después de ésta. Los hacendados, comerciantes y trabajadores manuales que se sentían patriotas condenaban cada vez más abiertamente a las multitudes revolucionarias, intentando trasladar la política que se hacía «en la calle» al interior de las cámaras legislativas, en las que aquellos que no poseían propiedades no tendrían ni voz ni voto. Paine, por su parte, se volvió contra las masas populares después de la rebelión de Fort Wilson, que tuvo lugar en Filadelfia en 1779. Cuando Samuel Adams colaboró en la redacción de la Ley de Orden Público (*Riot Act*) de Massachusetts en 1786, diseñada para dispersar y controlar a los insurgentes de la rebelión de Shays, dejó de creer que la masa «encarnara los derechos fundamentales del hombre, por los cuales incluso el propio gobierno podía ser juzgado» y se desligó de aquella creativa fuerza democrática que años atrás le había sugerido la mejor idea de su vida».[52]

Desde el principio del movimiento en 1765, los patriotas moderados habían intentado limitar la lucha por la libertad manteniendo a los esclavos fuera de la coalición revolucionaria. El lugar de los esclavos dentro del movimiento siguió siendo ambiguo hasta 1775, cuando lord Dunmore, gobernador de Virginia, censuró a los plantadores de tabaco por haber ofrecido éstos la libertad a los trabajadores en régimen de servidumbre y a los esclavos que quisieran incorporarse al ejército de Su Majestad para restablecer el orden en la colonia. Las noticias de esta oferta de liberación se propagaron como un reguero de pólvora por todas las comunidades de esclavos y fueron miles los que desertaron de las plantaciones, iniciando así una nueva rebelión de esclavos de enormes proporciones, que se iba moviendo a medida que se desplazaban los fugados. Algunos de estos esclavos formaron parte del Regimiento Etíope de lord Dunmore; aquellos a los que no se permitió tomar las armas buscaron la protección del ejército británico. Algunos dirigentes norteamericanos, exasperados por esta maniobra, intentaron preservar la esclavitud anunciando en 1775 que los encargados del reclutamiento no debían aceptar desertores, «ni personas ambulantes, ni negros, ni vagabundos», y al año siguiente insistieron en que los negros libres y los esclavos no eran aptos para el servicio militar. Sin embargo, la escasez de mano de obra les obligaría más tarde a reconsiderar este edicto, especialmente durante la guerra. Mientras cinco mil afroamericanos luchaban por la libertad, las autoridades políticas y

militares de Norteamérica combatían contra los británicos y contra algunos de sus propios soldados para proteger la institución de la esclavitud.[53]

Se animaba a los marineros a que prestaran sus servicios en la armada, pero, según James Madison, no eran buenos ciudadanos para una república. Cualquier pequeña virtud que pudieran tener quedaba anulada por su vida como esclavo mudo en la mar: «Aunque haga travesías por todo el mundo y dé la vuelta completa al globo terráqueo, el marinero no ve nada excepto los mismos objetos difusos de la naturaleza, los mismos sucesos monótonos en los puertos y los muelles; viviendo en su navío, ¿qué ideas nuevas puede inspirarle el manejo rutinario de las cuerdas y el remo, o la convivencia con unos compañeros tan ignorantes como él mismo?». A Madison su propia ignorancia, su arrogancia o su abnegación le hacían invertir la verdad, pero tenía razón en una cosa: como él mismo dijo, cuanto mayor sea el número de marineros en una república, menos seguro está su gobierno. Fueron muchos los que coincidieron con Madison en estas posturas, incluidos los «Connecticut Wits» (David Humphreys, Joel Barlow, John Trumbull y el doctor Lemuel Hopkins), que en 1787 escribieron un poema titulado «The Anarchiad», en respuesta a la rebelión de Shays y en memoria del ciclo de revoluciones que se produjeron durante las décadas de 1760 y 1770. Estos poetas expresaban el aborrecimiento que sentían por las multitudes y sus ideas. Se mofaban de los «sueños democráticos», «los derechos del hombre» y la reducción de todo «a un solo nivel». Una de sus peores pesadillas era lo que ellos llamaban «una joven DEMOCRACIA venida del *infierno*». No habían olvidado el papel desempeñado por los marineros en la revolución: en su estado imaginario de anarquía, el «poderoso marinero lleva el timón». Se había «criado sobre las olas, había crecido entre el estruendo de las tempestades, / su corazón era de mármol y su cerebro de plomo». Habiendo navegado «entre los torbellinos del viento» como parte de su trabajo, este hombre de corazón duro y entendimiento lento «disfrutaba con la tempestad» revolucionaria de una manera natural. Los poetas aludían a las acciones revolucionarias de los marineros cuando hablaban de «mares de brea hirviente».[54]

Durante la década de 1780 este modo de pensar llegó a ser predominante entre los que configuraron la nación política que empezaba a surgir: comerciantes, profesionales, tenderos, artesanos, propietarios de esclavos y pequeños terratenientes. Los marineros y los esclavos, que en otro tiempo habían sido partes necesarias de la revolución, fueron excluidos de los acuerdos que pusieron fin a la misma. Sobre los cinco trabajadores

que perdieron la vida en la masacre de Boston de 1770, John Adams había escrito: «La sangre de los mártires, equivocados o no, demostró ser la semilla de la congregación». Sin embargo, aunque Crispus Attucks —esclavo, marinero y líder del populacho— hubiera sobrevivido al fuego de los mosquetes británicos, no se le habría permitido sumarse a la congregación, o nueva nación, que él había contribuido a crear. La exclusión de personas como Attucks es un ejemplo de las consecuencias que tuvo el abandono súbito y reaccionario del lenguaje revolucionario universalista que se había forjado en el fragor de las décadas de 1760 y 1770, y que quedó grabado para la posteridad en la Declaración de Independencia. La reacción fue canonizada en la Constitución de Estados Unidos, que dio al nuevo gobierno federal poderes para sofocar las insurrecciones internas. James Madison se inquietaba en 1787 por la posible implantación de un «espíritu nivelador» y una «ley agraria».[55] La Constitución fortaleció también la institución de la esclavitud ampliando el tráfico de esclavos, facilitando el regreso de esclavos fugitivos y dando poder político en el ámbito nacional a los dueños de las plantaciones.[56] Mientras tanto, entre 1787 y 1790 hizo furor un apasionado debate sobre la naturaleza y las capacidades de «los negros». Muchos baptistas y metodistas retiraron su respaldo a las posiciones antiesclavistas y buscaron un «evangelio que diera seguridad a las plantaciones».[57] La nueva clase gobernante norteamericana redefinió los conceptos de «raza» y «ciudadanía» con el fin de dividir y marginar a la «cuadrilla variopinta», promulgando durante la década de 1780 y a principios de la de 1790 una ley unificada para la esclavitud basada en la supremacía de los blancos. Las acciones de la «cuadrilla variopinta» y las reacciones contrarias a ésta contribuyeron a poner de manifiesto la naturaleza contradictoria y ambigua de la revolución americana: sus orígenes militares, su ímpetu radical y su colofón político conservador.[58]

TRANSMISORES DE LA REVOLUCIÓN

A pesar de todo, a los Hijos de la Libertad, a Jefferson, a Paine, a Adams o al nuevo gobierno norteamericano no les resultó fácil contener las repercusiones de las luchas que se desarrollaron durante las décadas de 1760 y 1770. Los soldados que luchaban en la guerra hacían circular las noticias, las experiencias y las ideas de la revolución. Varios veteranos de los regimientos franceses desplegados en Norteamérica, entre ellos Henri Christophe y André Rigaud, dirigirían más tarde la siguiente revolución

importante que tuvo lugar en el Atlántico occidental, concretamente la que comenzó en Haití en 1791. Otros veteranos regresaron a Francia y probablemente dirigieron una serie de revueltas contra la posesión feudal de la tierra que aceleraron la revolución en Europa durante la década de 1790. Las noticias que los soldados de Hesse llevaron al volver a su país impulsaron finalmente a una nueva generación de colonos hacia América. Pero los individuos pertenecientes a la «cuadrilla variopinta», es decir, los marineros y esclavos que fueron derrotados en América y luego se dispersaron, fueron los que más hicieron para generar una nueva resistencia e inaugurar una era revolucionaria más extensa por todo el mundo.[59]

Los marineros fueron un elemento transmisor de la revolución que viajó desde Norteamérica hacia el mar y, en dirección sur, hacia el Caribe. A partir de 1776, los marineros de la armada inglesa resultaron ser cada vez más propensos a amotinarse, en parte inspirados por las batallas que habían sostenido contra las patrullas de enganche y la autoridad del rey en América; se calcula que unos cuarenta y dos mil marineros desertaron de los barcos de guerra entre 1776 y 1783. Muchos de los que se hicieron a la mar en esta época recibieron una educación revolucionaria. Robert Wedderburn, nacido de una esclava y un escocés propietario de una plantación en Jamaica, se enroló en aquella armada rebelde en 1778 y a partir de entonces trabajó como marinero, sastre, escritor y predicador del jubileo mientras tomaba parte en protestas marítimas, rebeliones de esclavos e insurrecciones urbanas. Julius Scott ha demostrado que los marineros, tanto los negros como los blancos o los mulatos, tenían contacto con esclavos en las ciudades portuarias británicas, francesas, españolas y holandesas del Caribe, intercambiando con ellos información sobre rebeliones de esclavos, abolición de la esclavitud y revolución, generando rumores que se convertirían en auténticas fuerzas materiales. No se sabe con seguridad si los marineros fueron portadores de las noticias sobre la revolución americana que inspiraron a los esclavos rebeldes en el distrito de Hanover, Jamaica, en 1776, pero no hay duda de que una cuadrilla variopinta de «cincuenta o sesenta hombres de todos los colores», incluido un «irlandés de tamaño prodigioso», atacaron navíos británicos y americanos en el Caribe en 1793, aparentemente aliados con el nuevo gobierno revolucionario de Haití.[60]

Los esclavos y los negros libres que acudieron en gran número a enrolarse en el ejército británico durante la revolución y que luego se dispersaron por todo el Atlántico después de 1783 constituyeron un segundo transmisor multidireccional de la revolución. El ejército sacó a doce mil

afroamericanos de Savannah, Charleston y Nueva York en 1782 y 1783, mientras que entre ocho mil y diez mil salieron con amos legitimistas. Fueron a Sierra Leona, Londres, Dublín, Nueva Escocia, Bermudas, Florida oriental, las Bahamas, Jamaica, la Costa de los Mosquitos y Belice. Algunas personas de color que eran libres y procedían de Norteamérica ocasionaron problemas por todo el Caribe a finales de la década de 1780, especialmente en Jamaica y en las islas de Barlovento, donde abrieron nuevas brechas políticas y crearon alineamientos en sociedades esclavistas y colaboraron en la preparación del camino hacia la revolución haitiana. En 1800, lord Balcarres, gobernador de Jamaica, escribió sobre la «caja de Pandora» que se había abierto en las Indias Occidentales: «Personas turbulentas de todas las naciones se implicaron en un comercio ilícito; una clase abandonada al máximo, la de los negros, capaces de cualquier maldad, y un espíritu nivelador que se extiende por todas partes, constituyen el carácter de las clases inferiores en Kingston». Explicaba que allí había un refugio para revolucionarios y un escenario para futuras insurrecciones, un lugar que podría «en un momento dado ... quedar reducido a cenizas».[61]

Un tercer y potente transmisor de la revolución avanzaba como un rayo hacia el este, dirigido al movimiento abolicionista que existía en Inglaterra. Granville Sharp, cuya obra de finales de la década de 1760 y principios de la de 1770 expresaba su oposición al reclutamiento forzoso en el contexto de la revolución americana, llegó a ser una de las figuras más destacadas del movimiento antiesclavista transatlántico. Después de que en 1783 Olaudah Equiano le hablara sobre el barco negrero *Zong*, cuyo capitán arrojó a 132 esclavos por la borda para ahorrar suministros y luego intentó cobrar la indemnización del seguro por los esclavos muertos, Sharp publicó la información relativa a este asesinato masivo. También trabajó para fundar el Estado negro libre de Sierra Leona en 1786 y militó en el Comité para la Abolición del Tráfico de Esclavos en 1787. F. O. Shyllon y Peter Fryer han demostrado de manera irrefutable la existencia independiente de una población negra en Londres cuya organización propia apoyaba y animaba al abolicionista Sharp y a un joven activista y estudioso llamado Thomas Clarkson, también durante la década de 1780.[62]

Después de la guerra americana, Clarkson comenzó a reunir pruebas sobre el comercio de esclavos. Dado que estaba especialmente interesado en los efectos de este comercio sobre los marineros, deseaba hablar con los hombres que habían navegado en los barcos negreros e inspeccionar las listas de la tripulación de estos barcos con el fin de calibrar la morta-

lidad. Para llevar a cabo su propósito, el joven erudito de Cambridge se disfrazó de marinero y recorrió los muelles. Pero ¿cómo podía conseguir que hablaran con un extraño aquellos hombres que estaban aterrorizados por el tráfico de esclavos y aterrorizados también ante la idea de hablar sobre ello? Conoció a John Dean, un negro libre que era marinero y que se convirtió en su primer informante en una posada regida por un tal Donovan, un irlandés. Dean, como otros miles de individuos, se había visto implicado en el comercio de esclavos a través del duro infierno en el que se llevaba a cabo el reclutamiento de proletarios: las sórdidas tabernas de marineros de Liverpool, Bristol o Londres donde a menudo se reclutaban las tripulaciones de los barcos negreros entre la medianoche y las dos de la madrugada. Dean tenía una historia personal para contar: «Por una circunstancia insignificante, de la cual en absoluto era Dean culpable, el capitán le sujetó con el vientre contra la cubierta y, manteniéndolo en esa posición, derramó brea caliente sobre su espalda y le hizo incisiones con unas tenazas previamente calentadas». Dean e incontables marineros como él aportaron los conocimientos e informaciones personales que dieron la base necesaria al movimiento antiesclavista dentro de la clase media.[63]

La relación de los marineros con el movimiento abolicionista, por una parte, y con las diferencias ambiguas entre la esclavitud y el trabajo en la mar, por la otra, no puede personificarse mejor que en la vida de aquella eminencia gris del abolicionismo que fue el esclavo igbo y marinero Olaudah Equiano. Capturado y convertido en esclavo en África occidental, nada más embarcar en el barco negrero vio cómo se azotaba a un marinero blanco hasta matarlo. En años posteriores vería a un marinero ahorcado en un penol, un soldado colgado de los talones, un hombre en el cadalso de Tyburn; él mismo fue colgado dos veces, aunque no por el cuello. Inmediatamente comprendió que el terror era el destino tanto de los marineros como de los esclavos. A bordo del buque de guerra *Aetna* aprendió a leer y escribir, a afeitar y a arreglar el pelo. Un compañero de rancho, el irlandés Daniel Quin, le enseñó a leer la Biblia y a no pensar «más que en ser libre». Al final de la guerra de los Siete Años, cuando el *Aetna* ancló en el río Támesis, su amo, preocupado porque el ascenso reciente de Equiano a marinero de primera le haría más difícil mantenerlo en la esclavitud, le obligó a punta de espada a subir a una barcaza. El marinero igbo se armó de valor: «Le dije que yo era un hombre libre y que él no podía según la ley tratarme así». Tras ser vendido al capitán Doran del *Charming Sally*, un barco que hacía la ruta de las Indias Occi-



Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* (1790).
Sección de libros raros, Biblioteca Pública de Nueva York,
Fundaciones Astor, Lenox y Tilden.

dentales, Equiano explicaba: «Le dije que mi amo no podía venderme a él, ni a ningún otro. "¿Por qué?", me preguntó, "¿Acaso no te compró tu amo?" Reconocí que sí lo hizo. Pero, le dije, "le he servido durante muchos años y él se ha quedado con todas mis pagas y primas, ya que yo sólo recibí una moneda de seis peniques durante la guerra; además de esto, he sido bautizado; y, según las leyes del país, ningún hombre tiene derecho a venderme"». Frente a estos argumentos económicos, religiosos y legales, según Equiano, Doran le respondió: «Ya hemos hablado más de la cuenta». Entretanto los compañeros de Equiano le prometieron hacer todo lo que pudieran, lo cual, aparte de darle algunas naranjas, era nada.

Equiano pasó entonces a la economía azucarera de las Indias Occidentales: «Supe entonces lo que era trabajar duro; me ordenaron que ayudara a descargar y cargar el barco». Su situación comenzó a mejorar, pero era testigo de los intensos sufrimientos de otros: las violaciones, los azotes, las marcas con hierros candentes, las mutilaciones, las castraciones, las quemaduras, las cadenas, los bozales y las empulgueras. Se preguntaba con respecto a las autoridades de Inglaterra: «¿No sienten en cada momento el temor de que se produzca una insurrección?». Entonces citó el discurso de Belcebú en el *Paraíso perdido,* escrito por John Milton y publicado exactamente cien años antes. Buena parte del concepto de libertad que evolucionó en la mente de Equiano, y en consecuencia parte de su propia autodefinición, surgió a partir de las ideas de otros marineros: desde su agudo sentido de los derechos del acusado hasta su fe en el sistema del jurado, desde su referencia a las «criaturas que eran sus semejantes» hasta su estudio de la Biblia, desde las citas extraídas del texto de Milton hasta el aborrecimiento que sentía por aquellos «infernales invasores de los derechos humanos», los negreros, los que reclutaban trabajadores o soldados a la fuerza y los que los atraían con señuelos.

Equiano estuvo en Charleston durante las manifestaciones de alegría que siguieron a la revocación de la Ley del Timbre en 1766. Es fácil imaginar su participación en estas manifestaciones e igualmente fácil comprender por qué no quería admitirlo ante sus lectores británicos. Muchos de los marineros que participaban en la manifestación iban con las caras pintadas de negro. Algunos años más tarde el propio Equiano tuvo ocasión de pintarse la cara de blanco en un episodio que, según su propio relato, constituyó un punto de inflexión y la fuente de una crisis suicida y espiritual. En 1774 ayudó a reclutar a un cocinero negro, John Annis, para un barco que iba a Turquía. Annis, que anteriormente había sido esclavo de un tal Kirkpatrick en Saint Kitts, pronto fue capturado por su antiguo

amo y una banda de matones en el Támesis. Equiano se apresuró a obtener un *habeas corpus*, pero antes de presentarlo se blanqueó la cara para evitar sospechas. Entonces contactó con Granville Sharp, pero su abogado huyó con el dinero y Annis fue llevado a Saint Kitts, donde le sujetaron sobre el suelo con estacas, le castraron y le azotaron hasta que murió. Equiano consideró la muerte de Annis como una derrota personal y se sumió en la desesperación más profunda. Sin embargo, poco a poco, durante la década de 1770 comenzó a descubrir los ricos recursos espirituales del Londres proletario: los ágapes que organizaba un tejedor de seda, el canto de himnos al atardecer. Un reformador de las prisiones, un disidente, le hizo ver que «la fe es la sustancia de las cosas que se esperan, la evidencia de lo no visto». Un antinomista («un viejo navegante») le remitió al Isaías de William Blake: «El lobo y el cordero comerán juntos». Le guiaron hacia la lectura de la Epístola de Santiago, donde se dice «Hablad y obrad como quienes han de ser juzgados por la Ley de la Libertad». Los textos de Isaías, Santiago, san Juan y los Hechos de los Apóstoles —el texto profético, el evangelio social y los textos de los perseguidos— comenzaron a forjar sus convicciones. Volvió a la mar y siguió estudiando. Se identificaba con el criminal condenado, el necesitado, el pobre; pasó de la redención personal a la teología de la liberación. Escribió sus propios versos sobre la desesperación, la cárcel y la esclavitud, terminándolos con una alusión al evangelio de san Marcos: «La piedra que los constructores rechazaron se ha convertido en la piedra angular más importante». De esta manera respondía a Jefferson y a Paine, y a los temores que les suscitaba la «cuadrilla variopinta». Pero el hecho de si realmente el que había sido privado de sus derechos políticos, el que había sido esclavizado, el preso, el marinero —en definitiva, la hidra policéfala— podían convertirse en una «piedra angular» sería una historia de la década de 1790.

La «cuadrilla variopinta», ante su fracaso a la hora de encontrar un lugar en la nueva nación americana, se vio obligada a adoptar formas de identificación más amplias y más creativas. Una de las expresiones utilizadas a menudo para captar la unidad de la era revolucionaria fue «ciudadano del mundo». J. Philmore se definió a sí mismo de este modo, al igual que lo hicieron otros, incluido Thomas Paine. Los auténticos ciudadanos del mundo, por supuesto, eran los marineros y los esclavos que comunicaron sus conocimientos a Philmore, Paine, Jefferson y al resto de las clases revolucionarias medias y altas. Este proletariado multiétnico era «cosmopolita» en el sentido original de la palabra. Cuando le re-

cordaron que había sido sentenciado al exilio, Diógenes, el filósofo esclavo de la antigüedad, respondió diciendo que sentenciaba a sus jueces a quedarse en casa. Y «cuando le preguntaron de dónde era, dijo: "Soy un ciudadano del mundo"», un cosmopolita. El irlandés Oliver Goldsmith publicó en 1762 una suave crítica al nacionalismo titulada *Citizen of the World*, donde creaba personajes tales como un marinero con una pata de palo y una harapienta cantante de baladas. Goldsmith ensalzó al «más humilde marinero o soldado inglés», que soportaba días de miseria sin murmurar. Se le «encontró culpable de ser pobre y fue enviado a Newgate, para ser transportado desde allí a las plantaciones», donde trabajaría entre africanos. Luego regresó a Londres, fue reclutado a la fuerza por una patrulla de enganche y lo enviaron a luchar en Flandes y en la India. Fue apaleado por el contramaestre, encarcelado y secuestrado por los piratas. Fue soldado, esclavo, marinero, prisionero, cosmopolita, ciudadano del mundo. James Howell, un historiador de la rebelión de Masaniello, escribió en el siglo XVII que «cualquier tierra puede ser el país de uno, porque todo hombre de este mundo es de nacimiento un cosmopolita».[64]

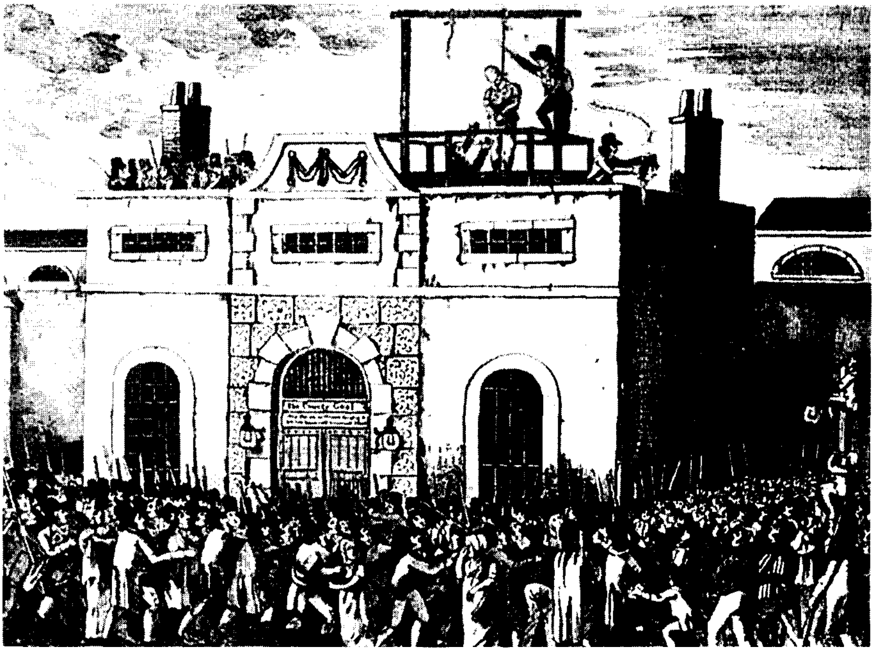
Un cuarto y último transmisor apuntaba hacia África. Los afroamericanos que fueron a la diáspora después de 1783 pondrían en marcha un panafricanismo moderno al establecerse, con ayuda de Equiano y Sharp, en Sierra Leona. Su dispersión después de la revolución americana, cruzando el Atlántico hacia el este, fue similar a la de los radicales que un siglo y medio antes, después de la revolución inglesa, cruzaron el Atlántico hacia el oeste. Ambos movimientos habían luchado contra la esclavitud y fueron derrotados. La primera derrota permitió la consolidación del colonialismo y del tráfico de esclavos, mientras que la última posibilitó la expansión y un nuevo fortalecimiento del sistema esclavista. Sin embargo, las consecuencias que tuvo a largo plazo la segunda derrota serían una victoria: el hundimiento definitivo del tráfico de esclavos y del sistema colonial. La teoría y la práctica de la democracia antinomista, que se habían generalizado por todo el Atlántico con la diáspora del siglo XVII, revivirían y adquirirían mayor profundidad durante el siglo XVIII. Lo que salió con el rostro blanco volvería con el rostro negro, para poner fin al parón existente en la discusión de las ideas democráticas en Inglaterra y para dar nueva vida a los movimientos revolucionarios de todo el mundo. Lo que se va, luego vuelve, impulsado por los vientos y corrientes circulares del Atlántico.

VIII. LA CONSPIRACIÓN DE EDWARD Y CATHERINE DESPARD

Según las informaciones de la prensa del 22 de febrero de 1803, el coronel Edward Marcus Despard, «calzando botas, vistiendo un gran capote de color marrón oscuro y con su cabello sin empolvar», subió al cadalso «con gran entereza». Había desempeñado un papel importante en las tentativas clandestinas llevadas a cabo en Inglaterra e Irlanda para organizar un ejército revolucionario cuyo objetivo era tomar el poder en Londres y declarar la república. Ahora se enfrentaba a la horca y a ser decapitado por traidor. El *sheriff* le había advertido de que la plataforma caería al instante si decía algo «incendiario o inapropiado». Mirando de frente con «una calma total» a las veinte mil personas allí reunidas, Despard pronunció las siguientes palabras:

> Conciudadanos, he llegado aquí, como veis, después de haber servido a mi país —fielmente, con honor y habiéndole sido útil durante treinta años y aún más—, para sufrir la muerte sobre un patíbulo por un crimen del que me declaro no culpable. Declaro solemnemente que no soy más culpable de ello que cualquiera de los que me estáis oyendo ahora. Sin embargo, aunque los ministros de Su Majestad saben tan bien como yo que no soy culpable, se valen de un pretexto legal para destruir a un hombre porque ha sido amigo de la verdad, de la libertad y de la justicia. [Un periódico informaba de que, al oír esto, «la multitud le aclamó a gritos».] Porque ha sido amigo de los pobres y los oprimidos. Pero, ciudadanos, espero y confío, a pesar de mi destino y del destino de aquellos que sin duda pronto me seguirán, que los principios de libertad, humanidad y justicia triunfarán finalmente sobre la falsedad, la tiranía y el engaño, y sobre todo principio contrario a los intereses de la raza humana.

Al oír una expresión tan significativa como «raza humana», el *sheriff* le amonestó por utilizar un lenguaje tan incendiario. «Poco más tengo que añadir», continuó diciendo Despard, «salvo desearos a todos salud, felicidad y libertad, objetivos que, en la medida de mis posibilidades, me he esforzado en alcanzar para vosotros y para la humanidad en general».



Un ahorcamiento en la cárcel de Horsemonger, c. 1805.
Robinson, *A Pictorial History of the Sea Services*. Biblioteca John Hay.

Cuando John MacNamara, su compañero en la conspiración, fue llevado hasta el patíbulo, le dijo a Despard: «Me temo, coronel, que nos encontramos en una mala situación». La respuesta de Despard, recogida por la prensa de la época, fue característica de la mentalidad de este hombre: «Hay muchos que están mejor, pero a algunos les va peor». Sus últimas palabras fueron: «Hace mucho frío; me parece que nos va a llover». No cabe duda de que había alzado la vista esperando contemplar ese pequeño retazo de azul que los presos llaman cielo.[1]

Despard había sido arrestado el 16 de noviembre de 1802, cuando asistía a una reunión de cuarenta trabajadores en la taberna llamada Oakley Arms. Entre los arrestados había ocho carpinteros, cinco peones, dos zapateros, dos sombrereros, un cantero, un relojero, un «enlucidor que no estaba lejos del mar» y «un hombre que corta leña y la vende en paquetes de un penique». Muchos de ellos también prestaban servicios como soldados. Estos hombres habían creado organizaciones de peones, jornaleros, trabajadores portuarios, soldados y marineros, especialmente solda-

dos estacionados en la Torre e «irlandeses que habían servido a bordo de los barcos de la marina real y habían sido utilizados para manejar los cañones». Algunos de los trabajadores irlandeses «habían pertenecido a grupos en Irlanda», lo cual indica que el terror masivo de muertes, torturas y deportaciones que siguió a la rebelión irlandesa de 1798 no había logrado extinguir el juramento de los Irlandeses Unidos, ni la hermandad de lealtad y comunión de derechos que dicho juramento expresaba. Se esperaba que cinco mil trabajadores liberados recientemente del trabajo en los húmedos muelles se unieran a la causa: a pesar de estar en un período de intenso tráfico marítimo, se les había dejado en el paro, como resultado directo de los adelantos de la ingeniería hidráulica civil, o se les había privado de vivienda, por los derribos realizados para despejar el entorno.

La Oakley Arms se encontraba a sólo unos pocos metros de la residencia de William Blake, que estaba en los Hercules Buildings, situados en Lambeth, en la orilla sur del río Támesis. Aquel mismo año, este visionario épico planteaba las siguientes preguntas:

> ¿Acaso brilló el semblante divino
> sobre nuestras colinas nubladas?
> ¿Y se construyó Jerusalén aquí
> entre estos oscuros Molinos Satánicos?

Los «Molinos Satánicos» (*Satanic Mills*) de Blake eran en realidad los Albion Mills, la primera fábrica con máquinas a vapor que se instaló en Londres, justo bajando la calle desde los Hercules Buildings. En 1791, el mismo año en que había sido construida, esta fábrica de harina quedó totalmente destruida por un incendio provocado por la resistencia directa y anónima a la revolución industrial. La conspiración de Despard fue una continuación de aquella resistencia, que se desarrolló con el destrozo de maquinaria en muchos lugares del oeste de Inglaterra y con una organización bélica contra el hambre y el desempleo debido a los adelantos tecnológicos en el norte. Blake había abandonado Londres dos años antes durante la hambruna de 1800. Hasta entonces, el visionario y el insurrecto habían seguido el mismo camino.

Despard explicó que las fuerzas revolucionarias incluían «soldados, marineros e individuos [no pertenecientes a los grupos anteriores]». Los habían reclutado en las tabernas de tres zonas de Londres: en Saint Giles-in-the-Fields, prácticamente una zona autónoma del proletariado más diverso; al sur del río, donde estaban concentrados los soldados, y en los distritos del East End situados a orillas del río, la zona de los marineros y

los trabajadores portuarios. Estos hombres se habían sumado al movimiento para «romper las cadenas de la esclavitud» y «para recuperar algunas de las libertades que habían perdido». Llamaban al Parlamento «guarida de ladrones» y a los miembros del gobierno «devoradores de hombres». Uno de ellos pensaba que «el castillo de Windsor era un sitio adecuado para enseñar el evangelio y albergar a los hijos de los pobres». Durante los juicios, el presidente de la Corte Suprema y presidente de la sala, Ellenborough, explicó que «en lugar de la antigua monarquía limitada de este Reino, sus sanas leyes de libertad, sus usos y costumbres aceptados, sus prácticas graduaciones de rango, sus desigualdades naturales e inevitables, así como deseables, en cuanto a tenencia de bienes», Despard y sus camaradas revolucionarios habían intentado «implantar un esquema insensato de igualdad impracticable».[2]

El propio Despard había afirmado que «la gente estaba preparada y ansiosa por la llegada del momento del ataque». El plan consistía en lanzar un disparo de cañón contra el carruaje del rey mientras éste hacía su recorrido anual hacia el Parlamento, después tomar la Torre y el Banco de Inglaterra, controlar el Parlamento y detener las diligencias y los coches de correos en Piccadilly como señal para que el resto del país se levantase. Despard era experto en artillería y en estrategias y tácticas militares. Sin embargo, el plan quedó desbaratado tras el arresto de los reunidos en Oakley Arms. Quince hombres fueron procesados por traición sobre la base de que «conspiraron, tramaron, planificaron e intentaron» la muerte del rey. Las sentencias que se dictaron constituyeron los primeros casos de procesamiento por crímenes imaginados. Once de estos hombres fueron declarados culpables. Aunque el jurado recomendó clemencia, Despard y seis más fueron ejecutados el 21 de febrero de 1803.

Dos alas de la autoridad establecida, el capellán y el magistrado, planearon sobre Despard durante sus últimos días. Como un ave de presa, el reverendo Wirkworth visitó a Despard para intentar enterarse de algo más sobre el complot, para ofrecerle sus servicios espirituales y para urgirle a que pronunciara un «reconocimiento público de Dios como autoridad suprema». El objetivo principal no se alcanzó; como dijo Despard, «Yo, por mi parte, nunca jamás divulgaré nada. Ni siquiera a cambio de toda la fortuna del rey». A las preguntas relativas a sus creencias religiosas, Despard «respondió que algunas veces había estado hasta en ocho lugares de culto diferentes en el mismo día, que creía en una deidad y que las formas externas del culto eran útiles para fines políticos; por lo demás, pensaba que las opiniones de clérigos y pastores, disidentes, cuáqueros, me-

todistas, católicos, salvajes o incluso ateos eran igualmente indiferentes unas u otras». A continuación, Despard «hizo algunos comentarios críticos sobre las palabras *altar* y *ecclesia*», que a Wirkworth le hicieron recordar la *Age of Reason* de Thomas Paine. Entonces el reverendo «presentó *Evidences of Christianity*, del doctor Dodderidge, y le pidió como un favor que leyera esta obra». Según dijo Wirkworth, Despard «me pidió que no "intentara poner grilletes en su mente, como lo había hecho en su cuerpo (señalando los que llevaba en las piernas), que ya sufría una dolorosa restricción, y afirmó que tenía el mismo derecho a pedirme que leyera yo el libro que él llevaba en la mano (un tratado de lógica)" y, antes de que yo pudiera contestar, trajeron a la señora Despard y a otra dama, por lo que se terminó nuestra conversación».[3]

El presidente de los juzgados de instrucción, sir Richard Ford, escribió al ministro del Interior la noche anterior a la ejecución para expresarle su inquietud por las «densas multitudes que se habían reunido durante el día y durante aquella noche cerca de la cárcel». Señalaba la dificultad para conseguir trabajadores que construyeran el patíbulo. Ford mencionaba también los temores de los carceleros, su propia decisión de dormir cerca de la cárcel y el despliegue de un centenar de soldados armados durante toda la noche. Dado que se habían distribuido panfletos «llamando al pueblo a levantarse» y rescatar «a aquellos hombres infortunados», era natural que Ford temiera la posibilidad de que al día siguiente se produjeran disturbios, y estaba preparado para sofocarlos.[4] Las tabernas estaban vigiladas. El alcaide comprobó y volvió a comprobar la seguridad de Newgate. Sin embargo, entre la continua resistencia de los prisioneros, las amenazas de un rescate por la fuerza de las armas y las perspectivas de disturbios espontáneos, lo que más preocupaba al jefe de policía era la señora Despard. Ford terminaba su carta con una irritación no disimulada: «La señora Despard ha sido muy problemática, pero finalmente se ha marchado».[5] Así pues, los dos extremos del gobierno tiránico, el capellán y el juez, se habían puesto nerviosos con la presencia de la esposa de Despard. ¿Quién era esta mujer que asustaba tanto a los poderes fácticos?

Catherine Despard era una mujer afroamericana que había acompañado a Edward cuando éste hizo la travesía de regreso desde Centroamérica hasta Londres en 1790. Era frecuente que los funcionarios del Imperio Británico se emparejaran con mujeres de color cuando estaban en el Caribe, pero generalmente las dejaban allí cuando regresaban a Inglaterra. Despard no actuó así. Catherine le acompañó, pero la familia de Edward la rechazó diciendo que era una «pobre mujer negra que se llamaba a sí

misma su esposa».[6] Fue especialmente activa en los movimientos a favor de los derechos de los prisioneros durante la década de 1790, haciendo posteriormente el papel de vínculo que comunicaba a Edward y otros revolucionarios encarcelados con activistas que estaban fuera de las prisiones. Se le negó la última visita a su marido la víspera del día en que éste iba a ser ejecutado, y Catherine expresó indignada una «opinión contundente sobre la causa por la cual su marido iba a sufrir». La palabra *causa* tiene dos significados, uno físico y otro moral. Existía una causa eficiente de la cual la conspiración era un efecto, pero también había un ideal por el que luchar, y en ambos sentidos Catherine estuvo tan comprometida como su marido. Había trabajado de manera incansable para denunciar y mejorar las condiciones de las cárceles, escribiendo y formulando peticiones a favor de las «cosas elementales y esenciales para la vida»: celdas caldeadas, aire limpio, alimentos, espacio, libros, pluma, tinta, papel y acceso a la familia, los amigos y los camaradas. Su labor como mensajera preocupaba al fiscal general y al procurador de la corona, quienes pensaban que «una correspondencia tan extensa y voluminosa» como la que ella sacaba de la prisión no podía tener otro fin que la publicación. Sin embargo, también temían que cualquier intento de registrar a Catherine al salir de la prisión desencadenara un alboroto. Por lo tanto, recomendaron al ministro del Interior que los escritos de Despard se requisaran para su inspección y censura antes de permitir a Catherine que los cogiera.[7]

Catherine trabajó también de manera destacada en los niveles más altos de la sociedad y el gobierno. Se acercó a lord Nelson, que había hablado con generosidad durante el juicio, para transmitirle «más peticiones al gobierno». El héroe de la nación, que había vencido a Napoleón en el Nilo, testificaba ahora a favor del villano de la nación, señalando que veintitrés años antes «fuimos juntos a tierras de España; juntos dormimos muchas noches vestidos y sobre el suelo; juntos medimos la altura de la muralla de los enemigos. Durante todo aquel tiempo ningún hombre podría haber demostrado una fidelidad más entusiasta a su soberano y a su país que la que demostró el coronel Despard». Por su parte, Nelson habló con lord Minto, antiguo gobernador de Córcega, que posteriormente escribió: «La señora Despard estaba apasionadamente enamorada de su marido, lo cual hace que la última escena de esta tragedia sea realmente conmovedora. Lord Nelson solicitó una pensión o alguna aportación económica para ella y el gobierno se había mostrado dispuesto a concedérsela; sin embargo, lo que sucedió al final en el cadalso [cuando el coronel hizo referencia a la raza humana] puede que acabara con cual-

quier posibilidad de indulgencia para cualquier miembro de su familia». Catherine perdió también la pensión a la cual tenía derecho como viuda de un oficial del ejército. Ayudó a Edward a redactar sus últimas palabras, contribuyendo a la definición de la «causa» y de «los principios de libertad, humanidad y justicia». Era, por lo tanto, algo más que una mera organizadora y mensajera. Según se dijo con respecto a los últimos días de su marido, éste «pasó buena parte de su tiempo escribiendo, algo menos leyendo y la mayor parte con la señora Despard».[8]

En 1802 las luchas por la libertad, la humanidad y la justicia tuvieron lugar en el ámbito atlántico: en París, Dublín, Edimburgo y Nueva York se publicaron rápidamente informaciones sobre la conspiración. Sin embargo, ciertas interpretaciones históricas recientes han limitado su alcance a Inglaterra, Irlanda y Francia. En ellas se ignora a Catherine Despard, que sigue siendo una sombra (una mujer) dentro de una sombra (una mujer *negra*) que está dentro de una sombra (una mujer negra *revolucionaria*), o, como Blake escribió en «Visiones de las hijas de Albión» (1793), un poema que trata precisamente de la liberación inherente a las uniones anglo-afro-americanas, «una sombra solitaria que gime en la frontera de la no entidad». El sexismo y el racismo han *mantenido* a esta mujer en la sombra. Tal como indica C. L. R. James, la experiencia esclavista afroamericana de finales del siglo XVIII destacó, no por la cuestión de la raza, sino por «el cultivo extensivo [y colectivo] de la tierra, lo cual hizo posible finalmente la transición a una sociedad industrial y urbana». La gran masa de personas que cultivaban la tierra proporcionó también una experiencia de masas en la lucha por la libertad y contra la esclavitud, y personas como Catherine Despard llevaron esta experiencia a la sociedad industrial y urbana de la lejana Albión. Hemos de ampliar nuestra perspectiva de la conspiración para incluir Jamaica, Nicaragua y Belice —donde Despard vivió y conoció a Catherine—, así como Haití y las zonas continentales de Norteamérica, donde la lucha por la libertad sacudió las cordilleras atlánticas. Asimismo, es necesaria una perspectiva atlántica para comprender la biografía de Despard, porque pasó su infancia, o los dieciséis primeros años de su vida, en Irlanda; ya en la edad adulta, pasó los veinticuatro años siguientes en América; su madurez, es decir, los últimos doce años, transcurrió en Londres. La unión y la conspiración de Edward y Catherine Despard marcarían el inicio de un nuevo ciclo de rebeliones que comenzó en la década de 1790 y del cual surgieron, no sólo los temas de raza y clase social de la época revolucionaria, sino también una nueva definición de raza humana.

IRLANDA

Edward Marcus Despard era irlandés. Su conspiración, tal como afirmó con insistencia y acierto James Connolly, estuvo ligada a la de Robert Emmet, que también se produjo en 1803; y, al igual que Emmet, Despard fue el «apóstol irlandés de un movimiento mundial por la libertad, la igualdad y la fraternidad».[9] Nacido en 1750 en la finca que tenía su familia en Donore, cerca de Mountrath, en medio de las Slieve Blomm Mountains, en lo que era entonces el condado de Queen (actualmente condado de Laois), Irlanda, fue el menor de seis hermanos. Mountrath se encontraba dentro de los límites de las colonias Tudor. A principios del siglo XVII, en la zona se habían establecido Emmanuel Downing, John Winthrop y otros puritanos, antes de trasladarse a través del Atlántico a la bahía de Massachusetts, tras vender todas las propiedades a sir Charles Coote, un militar y empresario despiadado que mandaba con agresividad en la colonia, rechazando las demandas del clan Fitzpatrick. Los antepasados de Despard se habían asentado en Mountrath durante la década de 1640, formando parte del séquito de Coote.[10] El secretario de Despard, James Bannantine, afirmaba en una memoria de 1799 que uno de los antepasados de Edward había participado como ingeniero militar en la batalla del Boyne. A mediados del siglo XVIII, había en Mountrath empleados, tejedores, ebanistas y carpinteros que llevaban el apellido Despard. La familia cercana de Edward produjo militares, *sheriffs*, y también pastores de la Iglesia oficial.[11]

El suave paisaje de Mountrath no presenta hoy en día rasgo alguno que permita adivinar los bosques que en otro tiempo lo cubrieron y cuya existencia testimonian sólo los nombres de los terrenos de los pueblos: Derrylahan («el gran bosque de robles»), Rossdorragh («el bosque oscuro») y Derrynaseera («el bosque de robles del hombre libre»). Grandes terrenos vallados, ciénagas desecadas, varios ríos y además la herrería y el molino de aquella época de la protoindustria eran todos los signos de aquella movilización capitalista del trabajo colectivo que Arthur Young, el «perfeccionador» de la agricultura, consideraba comparables con la riqueza del paisaje inglés.[12] Este paisaje, representado en unos esmerados mapas del siglo XVIII con sus caminos y terrenos muy bien ordenados, encubre las casuchas y los habitáculos donde vivían los campesinos y labradores, cuyas condiciones de vida durante este período eran incluso peores que las de los esclavos de las Indias Occidentales o las de los siervos



El coronel Edward Marcus Despard, c. 1803.
Por cortesía de la Biblioteca Nacional de Irlanda.

rusos. Las restricciones a la exportación de ganado irlandés a Inglaterra se levantaron en 1759, lo cual indujo a los terratenientes a vallar los terrenos comunales, destruyendo el antiguo *clachan* (la unidad de agricultura comunal) y convirtiendo tierras de cultivo en pastos. Los terrenos quedaron bien delimitados mediante setos de espinos que crecían rápidamente, entre los cuales los más notables eran los de la finca de Despard en

Donore, donde se decía que estaban «extremadamente bien hechos, con remates en forma de silla de montar». En 1761, unos agricultores rebeldes conocidos como Whiteboys se levantaron contra los «perfeccionadores». Un grito estalló: «Entre el terrateniente y el párroco nos sacan el tuétano de los huesos ... Nos han reducido a este estado tan deplorable mediante una opresión tan cruel que a los pobres se les ha puesto la cara negra y la piel de sus espaldas se ha resecado».[13] Bandas nocturnas de cientos de personas, vestidas con holgadas túnicas blancas y llevando escarapelas del mismo color, echaban abajo las vallas que cercaban los terrenos comunales. Estaban dirigidas por personajes fantásticos y míticos como «Queen Sieve», que en 1762 escribió:

> Nosotros, niveladores y vengadores de las injusticias infligidas a los pobres, nos hemos reunido por voluntad unánime para arrasar muros y fosos hechos para cercar los terrenos comunales. Últimamente los caballeros han aprendido a machacar el rostro de los pobres, de tal modo que a éstos les es imposible vivir. Ni siquiera pueden criar un cerdo o una gallina a las puertas de sus casas. Advertimos a estos caballeros que no vuelvan a levantar muros ni a cavar fosos donde estaban los que hemos destruido, ni tampoco a investigar quiénes son los que han acabado con ellos. Si lo hacen, a su ganado vacuno se le cortará el tendón de las patas y sus ovejas yacerán abiertas en canal sobre los campos.[14]

Por lo tanto, Despard creció en un país donde existía un intenso antagonismo social. Charles Coote se quejaba de la «incorregible barbarie y la falta de civilización del campesinado»; a Arthur Young le parecía que la gente de allí era más impertinente que la de cualquier otro lugar y escribió que «el robo es algo muy común».[15] Durante la década de 1790, se formó la llamada Ribbon Society (una sociedad secreta de campesinos) en Slieve Bloom; al final dieciséis de sus miembros fueron ahorcados. Al mismo tiempo y en la misma región, las autoridades formaron regimientos de legitimistas, entre los que figuraban los Mountain Rangers, y también se constituyó un regimiento reclutado por el hermano de Despard.[16] Años más tarde, su sobrina Jane recordaría: «Un invierno durante el cual vivíamos en el terror, nos sacaron de casa unos rebeldes pies blancos o pies negros; perdimos toda nuestra plata, aunque la habíamos llevado a un pueblo vecino para guardarla en lugar seguro; la casa en la que vivíamos fue incendiada y ardió totalmente, y mi pobre padre recibió del Estado sólo 50 libras como indemnización. Nos llevaron entonces a Mount Mellick para que estuviéramos protegidos, y luego a Mountrath». Los Despard

eran terratenientes, aunque no de los grandes, y formaban parte de la junta militar, que multiplicó por dos el tamaño de su ejército entre 1792 y 1822. En resumidas cuentas, la familia Despard estuvo en primera línea de fuego por lo que respecta a la lucha de clases entre los colonizadores y los oprimidos.

¿Cómo afectó todo esto a Edward, cuando era sólo un muchacho? Las memorias de su sobrina, escritas durante la década de 1820 y conservadas entre los documentos de la familia Despard, proporcionan una información sobre él que podría ser relevante. Siendo un hombre de temperamento y modales suaves, según se dijo había asumido la confrontación de clases con ecuanimidad. Escuchaba ensimismado las «mentiras» fantásticas del narrador de historias gaélico que se presentaba durante las vacaciones. Detestaba la frase que oía todas las tardes, «Señor, el café está servido», porque significaba que tenía que leer en voz alta las Sagradas Escrituras ante su abuela.[17] Según la tradición familiar, incluso en su infancia aborrecía igualmente la Biblia y el café. A la edad de ocho años, colocaron a «Ned» como paje de la condesa Hertford, cuyo esposo era entonces virrey de Irlanda y miembro de «la familia más orgullosa e inmoral de todos los dominios británicos de entonces y de ahora». Despard era conocido como experto en latín y francés, así como por ser un «gran literato».[18]

A los quince años, Ned se incorporó al 50.º regimiento del ejército británico. Desde los tiempos de Cromwell, Irlanda había alimentado al ejército y a la marina con carne de vacuno en salazón y mantequilla, siendo además la cantera de dichas instituciones, ya que aportaba tantos soldados —carne de cañón— como fueran necesarios. (En 1798 con la «irlandización» del ejército regular británico casi salió el tiro por la culata, ya que algunos regimientos no podían ser considerados lo suficientemente «ingleses» como para confiar en ellos a la hora de reprimir la rebelión.)[19] Todos los hermanos de Despard se incorporaron al ejército británico, salvo el mayor, que heredó la finca familiar. Los años de formación de Ned en su país de nacimiento habían transcurrido durante un período en el cual resurgió y adquirió gran violencia una lucha de clases cuyo objetivo era los terrenos comunales y la cultura asociada a ellos. Las semillas de simpatía hacia este movimiento que pudieran haber sido sembradas en Edward Despard quedarían inactivas en un letargo que duraría décadas.

JAMAICA

En enero de 1766, el regimiento de Despard desembarcó en Jamaica. El joven irlandés llegaba a una de las sociedades esclavistas más importantes del mundo, en la que una reducida clase constituida por los plantadores de azúcar y sus capataces vivía del trabajo de unos doscientos mil esclavos africanos. Es probable que Despard comprendiera inmediatamente que esta sociedad estaba basada en el terror, ya que el joven llegó justo después de la rebelión de Tacky. A ésta no tardaron en seguirle tres rebeliones más: una en 1765 y las otras dos en 1766; las horcas se convirtieron en algo característico del paisaje de la isla. Al cabo de seis años Despard fue ascendido al grado de lugarteniente y le encargaron que colaborara en el diseño de las baterías y fortificaciones costeras de Kingston y Port Royal, que fueron los cuarteles generales de la armada británica en el Caribe. A lo largo de los casi veinte años que duró su residencia en Jamaica, hubo tres experiencias decisivas: Despard aprendió a sobrevivir en una tierra llena de peligros mortales; aprendió a pensar de manera estratégica en cuestiones militares, y aprendió a organizar y dirigir «cuadrillas variopintas», es decir, grupos multiétnicos de trabajadores.

La salud de un oficial inglés en el Caribe dependía de los cuidados que recibiera de las mujeres jamaicanas. «Un soldado ha de recibir cuidados», declaró el médico jefe de las tropas británicas destacadas en Jamaica, el doctor Benjamin Moseley, añadiendo que los trabajos pesados «debían ser realizados por negros».[20] J. B. Moreton, un propietario de plantaciones del distrito de Clarendon, aconsejaba a los oficiales o caballeros ingleses recién llegados a la isla que buscaran un mujer afroamericana lo antes posible: «Si la complacéis y atendéis sus deseos adecuadamente, ella confeccionará y remendará toda vuestra ropa, os atenderá cuando estéis enfermos y, cuando pueda proporcionaros algo, os ayudará en todo lo que esté en su mano». El sector del servicio doméstico en la economía del Caribe, del cual nacería la internacionalmente prestigiosa tradición de la enfermería jamaicana, era tan informal en aquella época que no distinguía claramente entre amas de llaves, amantes y enfermeras. En las Indias Occidentales la casa de huéspedes era en parte un hospital, y al mismo tiempo un restaurante y un salón de baile, tal como atestiguó el historiador irlandés R. R. Madden después de vivir en uno de estos alojamientos en Barbados.[21] Dichos establecimientos, y las funciones que asumían, pudieron suscitar prejuicios raciales, temor a la sexualidad y miedo a la

revolución incluso entre reformadores ingleses tales como John Thelwall, que se quedó aterrorizado ante los bailes lascivos y desenfrenados, que describió en su novela de 1801, en gran medida ambientada en Haití, *The Daughter of Adoption: A Tale of Modern Times*. Es muy posible que una mujer de Kingston pudiera haber adoptado la actitud libre y desenvuelta que se describe en una balada jamaicana que concluye con una observación característica del antinomismo de la década de 1650. Se cantaba con la melodía de «What Care I for Mam or Dad»:

> No conozco ley, ni conozco pecado,
> sólo soy lo que todos ellos hacen de mí;
> éste es el modo en que me trajeron;
> por eso, ¡que no me lleven ni Dios ni el diablo!

Es probable que Despard confiara en los servicios de una de estas mujeres de origen africano, aunque no sabemos realmente si conoció a su futura esposa en aquella época. Es significativo que las mujeres esclavas de Jamaica fueran luchadoras por la libertad, por lo menos tanto como los hombres: por ejemplo, «la vanguardia de las mujeres negras de Lucea, incluso las que estaban con hombres blancos, estuvieron implicadas» en la rebelión de esclavos que tuvo lugar en el distrito de Hanover en 1776.[22]

La carrera militar de Despard dependía de los trabajos que realizaban para el ejército hombres de origen africano, esclavos y libres, así como soldados europeos, que a su vez también eran pobres y multiétnicos: ingleses, galeses, escoceses e irlandeses. Estas tareas tenían dos objetivos estratégicos, tal como se indica en un tratado sobre la fortificación de Jamaica escrito en 1783: «en primer lugar la seguridad frente a las insurrecciones» y «en segundo lugar, la seguridad frente a una invasión extranjera». Por ello, una «seguridad general de los asentamientos frente al enemigo, ya sea interior o exterior, es el principio fundamental».[23] Se suponía que cualquier fuerza invasora fomentaría la rebelión de los esclavos, contra lo cual las autoridades practicaron una política de dividir a la población negra, prometiendo la libertad a los esclavos que se incorporaran a la milicia. En caso de alarma se movilizaría a cinco mil zapadores negros. Despard estudió la cooperación, la división y la relación entre insurrección e invasión.[24]

«El infortunado Edward», escribió su sobrina años después de su muerte, «fue un experto delineante, matemático e ingeniero».[25] Al igual que otros ingenieros, supervisaba la mano de obra que construía carreteras y puentes, dirigía asedios, se encargaba del mantenimiento de las for-

tificaciones, preparaba mapas y esquemas y llevaba contabilidades financieras.[26] En Jamaica era preciso atender veintiún emplazamientos dotados de tracerías, hornabeques y obras de campaña tales como reductos militares, o los glacis de las fortificaciones permanentes. «Era precisamente en estas cuestiones materiales», escribió E. K. Brathwaite, refiriéndose a las carreteras, los puentes, los acueductos, las iglesias, los lugares de enterramiento, las grandes mansiones y los fuertes erigidos durante el último cuarto del siglo XVIII, «donde se produce la contribución de los blancos al desarrollo cultural de la isla». Se trataba de una arquitectura «inventada», según dijo John Ruskin, para convertir «a sus trabajadores en esclavos y a sus habitantes en sibaritas». A esto hemos de añadir su función militar, que fue la que en realidad hizo posibles las otras dos características.[27]

Gran parte de los trabajos que Despard organizó eran como los de los leñadores y los aguadores, y para realizarlos se movilizó a miles de personas. Zapadores, minadores y *pioneers* hacían el trabajo de pico y pala. Los zapadores realizaban obras de campaña; construían y reparaban fortificaciones. Los *pioneers** trabajaban con otros en pequeñas brigadas. El trabajo se coordinaba meticulosamente: «Un pico rompía el suelo; le seguían dos palas que arrojaban la tierra hacia el terraplén, desde donde otras dos palas la arrojaban sobre la berma; a partir de aquí otras dos palas la tiraban por encima del perfil». Eran necesarios siete hombres para transportar la cantidad de tierra que podría mover un caballo. El trabajo incluía realizar voladuras, llevar a cabo actividades tales como cavar, estercolar, cortar con hacha o machete y los consiguientes esfuerzos de agacharse, empujar, enderezarse y acarrear pesos —lo que aclara por qué en aquella época entró en el voçabulario inglés la palabra *fatigue*, con su doble significado de «castigo por infracciones del código militar» y «agotamiento físico».[28] (Entretanto, al otro lado del Atlántico, en las maldiciones que el poeta gaélico dedicaba a los ingleses [«Sud An Nidh Ghuidhimsi Saxonig»], además de «vómitos y diarreas, escalofríos y temblores y dolores de cabeza», aparecía también el deseo de que «cavaran los canales de drenaje y construyeran diques».)[29] El propio Despard había llegado a Jamaica procedente de una cultura basada en el trabajo de la pala y que además gozaba de un gran dinamismo en la década de 1760, cuando Irlanda se lanzó al cultivo agrícola más intensivo de su historia. La pala combinaba en sí misma muchas de las funciones del pico, el hacha,

* A diferencia de los zapadores, los *pioneers* realizaban trabajos más ligeros de construcción y defensa. (*N. de la t.*)

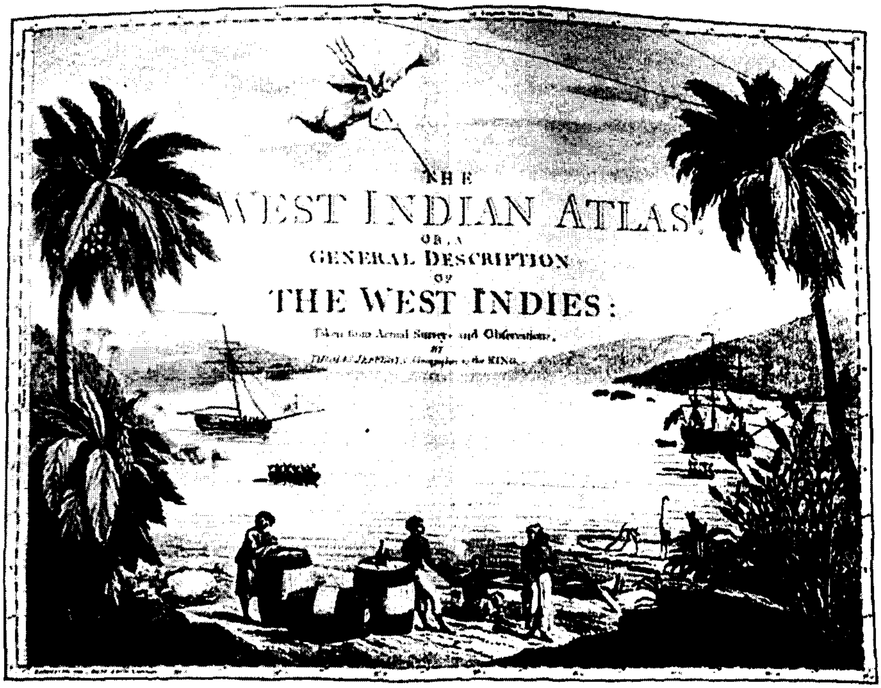
la palanca, el mazo y la azada. Era esencial en los proyectos de drenaje a gran escala y asimismo en los cultivos de cobertura muerta del suelo.* Despard y sus cuadrillas trabajaron en lugares muy diferentes, desde los pantanos hasta las montañas. Él compartió los peligros inherentes a estos trabajos: corrimientos de tierras, desniveles, caída de cantos rodados, arenas movedizas, zanjas que se inundaban, objetos que caían, pilotes que se derrumbaban y puntales débiles.[30]

Durante el tiempo que pasó en Jamaica, Despard vio avanzar su carrera militar. Su trabajo como ingeniero contribuyó a salvar, no sólo Kingston, sino la isla en su totalidad —el cuartel general británico en el Caribe— del ataque de los españoles durante la guerra de Independencia americana. Su éxito se basó en la esclavitud y el terror imperantes en la sociedad de la isla, ya que él pertenecía a una clase social privilegiada y dependía de los ricos dueños de las plantaciones de azúcar para obtener ascenso y promoción, algo que le llegó en 1783, cuando le concedieron el rango de coronel en un regimiento provincial. Con la ayuda de mujeres africanas consiguió sobrevivir en el trópico. Por otra parte, no podría haber organizado aquellas cuadrillas variopintas y políglotas si no hubiera prodigado simpatía, inteligencia y lucidez a la hora de formar y coordinar las brigadas de trabajadores cuyo trabajo fue su triunfo. En este sentido, se había convertido en un criollo.

NICARAGUA

Debido a que en 1776 su regimiento se había visto seriamente afectado por enfermedades y se encontraba muy por debajo de su plena capacidad, Despard no recibió la misión de unirse al general Howe para la campaña militar británica contra las colonias americanas, sino que fue designado más tarde, en 1779, para ser uno de los oficiales que estarían al mando de una expedición contra el reino de España. El objetivo era romper la conexión entre el norte y el sur de América enviando una expedición a través de Nicaragua para cortar en dos el imperio español, uniendo al mismo tiempo los océanos Atlántico y Pacífico. John Dalling, que era el gobernador de Jamaica, planeó la expedición mientras soñaba con el *Atlas of the West Indies*, de Thomas Jefferys, y creía que el éxito de su idea haría

* En el original, «*lazy-bed cultivation*»: sistema de siembra bajo paja, heno, hojas secas o pajote. Era habitual en Irlanda para el típico cultivo de patatas. (*N. de la t.*)

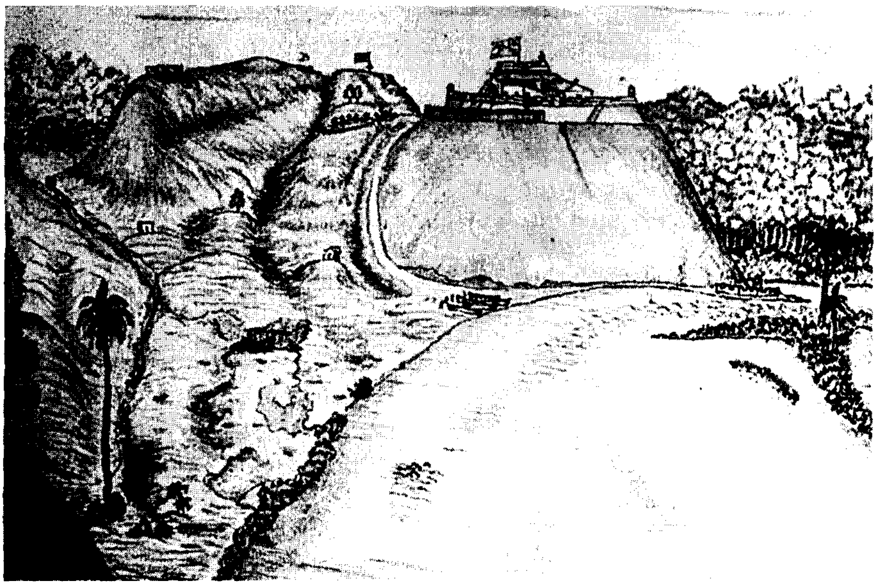


Thomas Jeffreys, *The West Indian Atlas; Or, a General Description of the West Indies Taken from Actual Surveys and Observations* (1777). Biblioteca William L. Clemens, Universidad de Michigan.

surgir un «nuevo orden de cosas». Sin embargo, este proyecto planteaba problemas de logística y comunicación. Había que movilizar las tropas, los barcos y las provisiones en Jamaica, para luego hacer el transporte de todo ello a través de unas mil millas por mar, y era necesario además establecer una base de operaciones en una costa desconocida. Las tropas habrían de desembarcar y reagruparse luego a bordo de embarcaciones fluviales, para transportar materiales y provisiones sesenta millas río arriba, remontando rápidos, bancos de arena y afluentes escondidos. Tras esto, organizarían el asedio al Fuerte Inmaculada, que había sido construido en 1655 para la defensa frente a los bucaneros. Una vez que estuvieran controlados todos los puntos importantes situados a lo largo del río, los hombres construirían naves y equiparían una flota para realizar operaciones en el lago Nicaragua. Además, todas estas operaciones tendrían que llevarse a cabo en un medio agotador, con calor tropical y, a partir de mayo, lluvias torrenciales.

La fuerza expedicionaria fue reclutada en Kingston en febrero de 1780 bajo la ley marcial. Despard y otros oficiales comandaron varios escuadrones de soldados (el 60.º Loyal Americans, el 79.º o Liverpool Blues y el Royal American Foot) así como un grupo más numeroso de irregulares de Jamaica —la Legión (formada en su mayoría por marineros), el Black Regiment, la Loyal Irish Company, el Royal Batteaux Corps y un contingente variopinto de voluntarios del Royal Jamaica. El vicegobernador Archibald Campbell hizo el saludo de despedida. Los irregulares formaron, escribía el vicegobernador, «en una línea desordenada, a medio vestir y medio borrachos, parecían tener todos ellos auténticas caras de bucaneros y sería una muestra de obcecación suponer que sus principios no estaban en armonía con sus rostros. Un centenar de ellos se amontonaba formando un grupo y parecían tan volubles y alegres, que pensé que una buena táctica sería destinar diez guineas a emborracharlos con ponche a bordo de sus transportes y embarcarlos lanzando tres hurras por la enorme satisfacción que esto supondría para la ciudad de Kingston».

Veinte años antes, Molyneux, la primera autoridad británica en publicar un texto sobre guerra anfibia, había descrito el potencial técnico-militar de la «cuadrilla variopinta»: «Se han llevado a cabo hazañas maravillosas, incluso con unos pocos botes y con un puñado de hombres intrépidos e ingeniosos». «Nosotros [el Imperio Británico] nos llamamos a nosotros mismos el Neptuno del Mar, aunque en muchos ámbitos no sabemos cómo blandir el tridente»; admitía así, dicho de otro modo, que su forma de dirigir a aquel «puñado de hombres intrépidos e ingeniosos» distaba mucho de ser perfecta.[31] Señaló discretamente que en Norteamérica y en las Indias Occidentales diez de los intentos anfibios habían tenido éxito y trece habían fracasado. La expedición de 1780 sufrió la derrota en dos fases. La primera, que se desarrolló desde febrero hasta finales de abril, o sea durante la estación seca, culminó con la derrota de la guarnición en el castillo que se encontraba aguas arriba del río San Juan. La segunda fase, que transcurrió durante la estación de las lluvias, se caracterizó por las enfermedades, una enorme mortandad y, finalmente, la retirada en diciembre. Durante la primera fase se realizó un movimiento hacia el oeste río arriba, pero, durante la segunda, el desplazamiento fue hacia el este, río abajo. En la primera Despard aparece como un valiente y atrevido soldado; en la segunda, como un superviviente. Fue el primero en llegar y el último en retirarse. Aunque era lo habitual que fuera hombro con hombro junto a Despard, el joven Horatio Nelson hundió allí sus botas en el barro y se quedó rezagado. En la primera fase, Despard



Dibujo realizado por Despard en el que se presenta una vista de Fort Inmaculada, 1780. Robinson, *A Pictorial History of the Sea Services*. Biblioteca John Hay.

reconoció el terreno, planeó el ataque, dirigió el primer grupo e inició el combate. El 30 de abril, el comandante John Polson escribió al gobernador Dalling diciéndole que «prácticamente todas las armas habían disparado dirigidas por Despard o por Nelson». Despard organizó partidas de zapadores para comenzar a minar las murallas. El asedio tuvo éxito: la guarnición se rindió y los británicos capturaron muchos prisioneros.[32]

Esta operación tenía una parte de economía política: la guerra significaba trabajo y Despard era quien mandaba. Puso a los hombres a trabajar, estableció sus horarios y creó una jerarquía según las retribuciones y las habilidades, ofreciendo un dinero suplementario a aquellos «que realmente entendían su oficio», como señaló uno de sus lugartenientes. Despard tuvo que luchar con herramientas rotas e incluso careciendo de algunas herramientas, un problema que impidió al grupo volar la fortaleza española antes de retirarse. Buscó gente capacitada: albañiles, carpinteros, aserradores y, sobre todo, barqueros. Despard formaba parte de un sistema militar en el que la autoridad y la disciplina se mantenían proporcionando alimentos a los soldados. Así se les disuadía de buscárselos por su cuenta, especialmente en las selvas o bosques donde abundaba

«la caza; por ejemplo, *guarros*, o cerdos salvajes, *guanas*, patos, palomas, pájaros de Curaçao y *quams*, los dos últimos tan grandes como pavos», porque la autosuficiencia en el suministro fomentaría su independencia. Los oficiales se negaban a permitir que los soldados practicaran el trueque, que intercambiaran prendas de vestir por provisiones o que cazaran en los bosques sin autorización previa. Pero pronto se recortaron los presupuestos destinados a las tropas, con lo que el aprovisionamiento empezó a sufrir retrasos. Los enfermos no recibían fruta ni verduras.[33] A principios de junio, los «efectos deprimentes del hambre» comenzaban a sentirse en el castillo, y asimismo, debido a la escasez y a las condiciones de deterioro, las actitudes de rebeldía: hurtos, robos y deserciones.[34] Los marineros, soldados, artificieros, barqueros y trabajadores tenían que ser reemplazados continuamente a medida que el contingente inicial sucumbía o huía. Los soldados que permanecían en el fuerte no tardaban en estar tan débiles que no podían ni arrastrarse a cuatro patas. En Greytown, población situada río abajo, los soldados llegaron a estar tan enfermos que no podían ni siquiera enterrar a los muertos.

Los «hombres de ojos grises», que es como los indios mosquito llamaban a los ingleses, dependían cada vez más de los nativos para el transporte y la alimentación.[35] Los que conocían la ecología local eran ellos mismos producto de tres continentes: eran americanos, africanos y europeos. En el siglo XVII los indios mosquito habían integrado en sus comunidades a algunos bucaneros europeos y también a esclavos africanos huidos o supervivientes de naufragios. Al llegar el siglo XVIII, se habían convertido ya en un pueblo marítimo adelantado que tenía asentamientos importantes en Blewfields, la laguna de las Perlas, Boca del Toro, la isla del Maíz, San Andrés y Old Providence. Olaudah Equiano pasó un año con ellos; le ayudaron a construir su casa al sur del cabo Gracias a Dios, «realizando esta tarea exactamente igual que los africanos, mediante el trabajo conjunto de hombres, mujeres y niños».[36] Realizaban sus celebraciones con un *dryckbot*, es decir, una juerga que acababa en borrachera (una costumbre de los bucaneros), «sin la más mínima discordia entre las personas reunidas, aunque fueran de distintas naciones y razas». Equiano navegó hasta Jamaica desde Londres en compañía de cuatro jefes mosquito con los que estudió el *Book of Martyrs* de Foxe, el descomunal texto protestante del siglo XVI sobre lucha y persecución. Charles Napier Bell se crió con los indios mosquito a principios del siglo XIX y adquirió sus conocimientos científicos a partir de las enseñanzas de una anciana mandinga, una musulmana de las fuentes del Níger. Describió las varie-

dades de berberechos, la sencillez del cultivo del plátano y cómo las flores, los pájaros y los insectos proporcionaban toda la información que pudiera encontrarse en un almanaque. Según escribió otro observador, los indios mosquito «no tienen interés alguno por la acumulación de propiedades, por lo cual no trabajan para conseguir riquezas. Viven en la más perfecta igualdad y en consecuencia no se sienten impulsados a la laboriosidad por ese espíritu de emulación que, dentro de la sociedad, conduce a un enorme e inagotable esfuerzo. Dado que se sienten satisfechos con sus sencillos medios, no muestran deseo alguno de emular los hábitos o los oficios de los colonizadores; por el contrario, parecen observar sus herramientas y sus costumbres con un sentimiento de piedad o desprecio».[37]

Ya fuera por piedad, desprecio o por la mala salud de los suyos, los indios mosquito se pusieron cada vez más impacientes con la expedición del río San Juan. Dado que el transporte fluvial había dependido de sus «vigorosos esfuerzos y su perseverancia», y que su caza, su pesca y las tortugas que atrapaban habían contribuido a alimentar a los soldados, la situación pronto empezó a deteriorarse.[38] Alexander Shaw, encargado del aprovisionamiento, negoció para que realizaran un trabajo continuado, a lo cual accedieron, pero sólo si se aceptaban sus propias condiciones: «Si se contrata a un indio mosquito para cualquier trabajo arduo, eso sólo se hará con la condición de que opte él mismo por aceptar ese empleo y no sea obligado, y se le habrá de pagar por su trabajo lo mismo que a cualquier otra persona que trabaje en algo parecido y tendrá libertad para regresar al ejército o a su hogar sin ser importunado». A los oficiales se les ordenó también «tomar todas las medidas necesarias para que la soldadesca tuviera poco contacto con ellos [los indios] con el fin de evitar la posibilidad de situaciones que pudieran molestarles».[39] Los indios, sin embargo, decidieron irse a casa y se llevaron sus botes. Entretanto, los que regresaron a Jamaica «difundieron entre los blancos, concretamente entre las clases más bajas, informaciones» según las cuales no era seguro ir al río San Juan. Los indios «tienen el concepto más elevado de libertad», escribió uno de los oficiales en abril.

Tras la deserción de los indios, la expedición dependía totalmente de los «negros del río Negro» —barqueros de la Costa de los Mosquitos— para recibir suministros. Pero, cuando uno de los jefes de este contingente cayó enfermo, «casi todos estos negros desertaron y se llevaron consigo los botes más pequeños y más adecuados para el transporte, con lo que la desesperación de las tropas aumentó enormemente y no les quedó ya prácticamente otra perspectiva que aceptar la necesidad de retirarse». Las

deserciones continuaron durante los meses de mayo y junio. Despard escribió que para septiembre la guarnición se encontraba «tan extremadamente débil que no hay hombres suficientes para realizar las guardias necesarias. En cuanto a los negros de aquel cuerpo [militar], me he visto obligado a mantenerlos dentro del fuerte constantemente para evitar su deserción, así como a tenerlos preparados para trabajar cuando fuera necesario, y en el pasado, durante cierto tiempo, pocas veces han estado ociosos; cinco hombres desertaron una noche: cuatro pertenecientes a los Voluntarios y uno a la Legión, y se llevaron un bote con ellos». Poco tiempo después, un capitán informó sobre una huelga, en la que los soldados formularon «una negativa rotunda a realizar sus tareas». En julio la resistencia de la tropa había dado un viraje aún más grave, cuando los esclavos de la Costa de los Mosquitos se rebelaron y tomaron la ciudad más importante situada a orillas del río Negro.

Dos mil soldados subieron por el río San Juan entre febrero y noviembre, pero sólo cien regresaron. También perecieron unos mil marineros. En un escrito de 1780, lord George Germain, ministro británico de la Guerra, castigaba al gobernador Dalling: «Lamento profundamente los estragos que la muerte ha causado entre las tropas». A diferencia de otros sesenta y nueve oficiales, Nelson y Despard sobrevivieron —Nelson se salvó porque, estando enfermo y con delirios, lo llevaron río abajo, lo sacaron del país y luego recuperó la salud gracias a los cuidados de una mujer afroamericana, Cuba Cornwallis. Despard se quedó en la Costa de los Mosquitos. En julio de 1780 el gobernador de Jamaica se complació a sí mismo y a sus superiores con una apología en la que alababa de manera xenófoba e ilusa a las tropas regulares británicas: «Es por la superioridad de su disciplina por lo que vamos a cosechar los mayores triunfos». Impresionado por esta idea, se vanagloriaba de que «cada soldado se esforzará por destacar y demostrar que las tropas están mejor disciplinadas y entrenadas que la cuadrilla variopinta de indios y mulatos».[40] Despard logró sobrevivir precisamente gracias a esta cuadrilla.

Después de la catástrofe de la expedición del río San Juan, el doctor Moseley escribió: «El fracaso de esta empresa ha quedado enterrado, junto con otros similares, en la tumba silenciosa del gobierno».[41] El triunfo personal de Despard fue posible gracias a su cooperación con la «cuadrilla variopinta», en la que estaban incluidos los indios mosquito, los barqueros negros y los minadores, zapadores y constructores con los que vivió y trabajó durante casi dieciocho meses. Sometido a una absurda obediencia a la arrogancia imperial, obligado a negar la plenitud de unas

tierras tropicales y rodeado por la matanza de unos hombres cuyo origen variopinto es lo único que nos impide denominarla con exactitud genocidio, Despard se creó, no obstante, un vínculo con un pueblo —los indios mosquito— cuyo conocimiento de la tierra era sumamente fecundo, cuyos orígenes bucaneros eran considerados por ellos un orgullo y cuyas ideas sobre la libertad eran de alto nivel. ¿Fue Catherine uno de ellos?

BELICE

Entre el momento en que Despard salió de Nicaragua y su nombramiento en 1784 como oficial de rango superior de la corona en Honduras Británica, el ciclo de rebeliones iniciado por la «cuadrilla variopinta» durante la década de 1760 dio como resultado la independencia americana. Los motines en el mar, las revueltas en las plantaciones y los disturbios en la ciudades portuarias generaron una crisis en el imperio y un movimiento revolucionario para enfrentarse a esta crisis, pero, como ya hemos visto, al final de la guerra muchos quedaron excluidos de los acuerdos políticos. Entre éstos cabe mencionar a los miles de afroamericanos que se habían liberado a sí mismos —en muchos casos, después de la Proclamación de Dunmore (1775), huyendo para enrolarse en el ejército británico.[42] Algunas formaciones militares, como los Black Dragoons de Leslie y los Rangers de Brown, se adelantaron en la organización militar multirracial y fueron precursores de los regimientos de las Indias Occidentales de la década de 1790. Después de 1782, veinte mil afroamericanos tuvieron que abandonar Norteamérica y fueron llevados a Canadá, a las Indias Occidentales, a Centroamérica, a Inglaterra y a África. Las personas que protagonizaron esta diáspora hablaban de su viaje, o de su éxodo, utilizando un discurso de liberación que debía mucho a la renovación de la teología de la liberación surgida durante la revolución inglesa y reforzada luego por algunos predicadores afroamericanos, como Sambo Scriven, que viajó a las Bahamas, George Liele, que fue a Jamaica y John Marrant, que predicó en Londres y Nueva Escocia.[43] A bordo de buques de guerra, en los puertos del Atlántico Norte, en prisiones flotantes o costeras transmitían el mensaje del jubileo mientras buscaban la Nueva Jerusalén. Esta circulación de personas e ideas llegaría a afectar a Despard en Belice.

Belice era una densa selva tropical protegida por el mayor arrecife de coral del hemisferio occidental. Incluso en los mapas de Despard y de su socio David Lamb, los límites de la propiedad privada aparecían como

unas líneas geométricas poco convincentes trazadas en medio de aquella selva prolífica.[44] Durante casi doscientos años la región había sido el hogar de individuos procedentes de la India, de África y de Europa que eran marinos, renegados y náufragos, entre los cuales había bucaneros, piratas y marineros, disidentes milenarios de lo que habían sido las milpas mayas, rebeldes jacobitas deportados tras los sucesos de 1715 y 1745, supervivientes de barcos negreros que habían naufragado y rebeldes jamaicanos deportados. Cortaban palo campeche en los manglares, a menudo por la noche, a la luz de unas antorchas de pino tea, para evitar el calor.[45] Vendían este palo campeche a comerciantes jamaicanos que luego lo enviaban a Europa, donde se utilizaba como mordiente en el teñido de textiles. Hacían la vida «generalmente en comunidad», ya que cuando agotaban una «reserva de provisiones y licores, iban a vivir con sus vecinos». Aunque a las personas ajenas a su comunidad les parecía que vivían sin ley, tenían en realidad «ciertas reglas que ellos mismos habían establecido», según escribió el enciclopedista y comerciante Postlethwayt. Belice era una extensión de tierra en la que se combinaban la hidrarquía y las milpas mayas: ofrecía a la humanidad un ejemplo de confianza colectiva en las propiedades comunales, en el autogobierno sin principio de jerarquía y en la solidaridad multiétnica, que ya había configurado la conciencia histórica local en la época en que Despard llegó allí y que iba a seguir siendo tan poderosa que, años más tarde, cuando Lewis Henry Morgan visitó Belice, acuñó la expresión «comunismo primitivo», para referirse a ella.[46]

En la época en que Despard desembarcó allí, en 1786, gran parte del litoral de Belice se había transformado, convirtiéndose en propiedad privada. En 1763, el Tratado de París había puesto fin a la guerra de los Siete Años, dando a los colonos británicos una mayor seguridad para la tenencia de tierras y abriendo el camino a la tala de caobas. Se habían trasladado a la región algunos colonos más ricos, que traían consigo esclavos y la codicia agresiva de un nuevo modo de producción. Los magníficos árboles fueron talados por leñadores que pertenecían a partidas de esclavos entre los cuales había vaqueros, transportistas que llevaban los troncos en balsas, carreteros, cocineros y proveedores. La madera de caoba se vendía en Europa a fabricantes de muebles, entre los cuales Thomas Chippendale fue el más emprendedor. Su publicación de *The Gentleman and Cabinet Maker's Director* (1754), con sus cuatrocientos diseños y ciento sesenta láminas con grabados en cobre, supuso un paso hacia la estandarización, haciendo que la industria pasara de la producción arte-

sanal a la manufactura. Los europeos de la clase gobernante empezaron a comer en mesas de caoba, se vestían frente a tocadores de caoba, se miraban en espejos cuyos marcos eran de caoba, escribían cartas sobre escritorios de caoba, cantaban apoyándose en sillas de coro de caoba, etc. Entretanto, el almirante William Burnaby había llegado con sus barcos de guerra a Belice en 1765 para establecer una legislación formal y anunciar que las tierras iban a dejar de ser comunales. Aquel mismo año se produjo la primera rebelión de esclavos, a la que siguieron otras en 1768 y 1773. En 1780, los esclavos superaban ya en número a las personas libres por seis a uno. Quince *baymen*, que es como los ambiciosos propietarios de plantaciones se llamaban a sí mismos, se habían incorporado todos ellos a la producción de madera de caoba.[47]

La misión de Despard en Belice, adonde llegó en 1786, coincidió con un nuevo tratado entre Gran Bretaña y España, llamado el Convenio de Londres, cuya aplicación desencadenaría un conflicto armado en Belice a causa de las tierras y la mano de obra, y alteraría definitivamente la vida del coronel. El convenio exigía a Gran Bretaña la evacuación de más de dos mil de sus colonos desde la Costa de los Mosquitos hasta Belice, a cambio de obtener aquí nuevos derechos para la tala de caobas. En febrero de 1787 llegaron 514 inmigrantes procedentes de la Costa de los Mosquitos. Despard observó que la mayoría de ellos eran «indigentes de color» que habían iniciado el éxodo desde Norteamérica. En mayo 1.740 personas más se incorporaron al asentamiento, que de repente llegó a estar superpoblado. Despard estaba encargado de la subsistencia de los nuevos colonos y de conseguir su integración en la colonia.[48] ¿Quiénes eran aquellos que llegaban a la bahía para ser «leñadores y aguadores»?[49] En el primer grupo había miembros de los Loyal American Rangers, que habían sido reclutados en Nueva York entre desertores y prisioneros del ejército continental en 1780, para ser enviados a Jamaica en 1781, ocasión en la que Despard «tuvo el honor de estar al mando de la mayoría de ellos» en los combates que tuvieron como resultado la derrota de los españoles en el río Negro el año 1782.

Aunque los acuerdos que figuraban en los tratados firmados con España prohibían los cultivos de productos alimenticios, en la práctica era imposible hacer respetar esta prohibición. La pesca y la caza de tortugas proporcionaban la dieta básica a los mayas, los mosquito y los bucaneros, pero no a los colonos; cuando el número de éstos creció, algunos demostraron su rapacidad comenzando a privatizar los terrenos comunales y la colonia se hizo cada vez más dependiente de las importaciones de ali-

mentos procedentes de Norteamérica. Con el fin de garantizar la subsistencia de «las personas más pobres», Despard autorizó el cultivo de plátanos, batatas, maíz, piñas y melones, haciendo caso omiso de las condiciones establecidas en el tratado. Reservó ciertas áreas para «el disfrute en común de todos los colonos» y reforzó su alianza con aquellos que conocían la ecología local. Emprendió una lucha encarnizada con los comerciantes norteamericanos que exigían unos precios desorbitados por los productos alimenticios, con lo cual «mantenían a las personas en la pobreza y en una dependencia total con respecto a ellos». En 1788, cuando estos comerciantes infringieron las reglas comerciales, no dudó en embargar e incluso vender sus navíos.[50]

Despard tuvo que decidir también cómo conseguirían los nuevos colonos «sus medios de subsistencia mediante el trabajo y la industria». Cuando hizo la distribución de tierras de los territorios recientemente cedidos se produjo una enérgica protesta de los *baymen* o hacendados que explotaban la caoba. Anteriormente estos *baymen* se habían opuesto a su decisión de permitir que atracara un barco cargado de convictos, habían considerado sospechosos sus motivos para conceder la manumisión a algunos esclavos y se sintieron insultados cuando se mostró indulgente con un negro acusado de asesinar a un hombre blanco. Ahora Despard ignoraba sus presiones y proponía adjudicar la tierra por sorteo, porque consideraba que este procedimiento era «el modo de distribución más igualitario e imparcial». Los *baymen* respondieron airadamente que esto daría a los «mulatos más humildes y a los negros libres» una «igualdad de oportunidades» con los más ricos. Uno de ellos no podía entender cómo «una persona con tantas propiedades como él podía verse situada en pie de igualdad con individuos de la clase social más baja y que no se le concediera más tierra que ... a un individuo como Able Tayler (un hombre de color)». Se quejaron de que aquel sorteo distribuiría la tierra «sin distinción de edad, sexo, reputación, respetabilidad, propiedad o *color*». Acusaron a Despard de no respetar a las personas: insistieron en que «no era capaz ni tenía voluntad de reconocer diferencia alguna entre las muy diferentes clases de hombres». Despard adjudicó parcelas a hombres de todas las clases sociales y todos los colores, así como a dieciséis mujeres.[51]

La tensión aumentó cuando un «hombre libre y de color», Joshua Jones, obtuvo la parcela número 69 y, con autorización de Despard, derribó la cocina que un rico colono había construido en dicha parcela. Jones fue arrestado por orden de unos magistrados que representaban a los *baymen* y fue encerrado en la cárcel. A continuación, unos «pocos blancos de

la clase social más baja, cierto número de indios mestizos, mulatos y negros libres», comenzaron a tocar tambores, «a interpretar *The Gambia*», y a «correr por las calles y formar grupos que portaban armas», amenazando a Jones, que era un hombre libre. Despard intervino a su favor y solicitó la puesta en libertad de Jones. Fue uno de esos destellos de la historia que iluminan toda una época. Los *baymen* tenían una doctrina de supremacía racial combinada con el orgullo de pertenecer a una clase superior, y alegaban que el «sistema de distribución que había elegido el superintendente era tan injusto como imprudente, ya que situaba a los negros y los mulatos (un conjunto de personas que, en todas las islas de las Indias Occidentales, estaban consideradas en un nivel muy inferior con respecto al del resto de los habitantes) en pie de igualdad con los caballeros y los taladores de caoba, que eran los pilares del país». Manteniendo un criterio igualitario que, sin embargo, era coherente con la constitución mixta propugnada por el rey y el Parlamento, Despard replicó diciendo que «los poderes legislativos de estas islas hacen ciertamente algunas distinciones entre blancos, negros y mulatos, pero, dado que no existe legislatura en este país, la que gobierne debe ser la ley inglesa, que no conoce tales distinciones, de tal modo que, incluso en aquellos lugares de las colonias británicas donde sí existe alguna distinción, no se debe tener en cuenta de ningún modo en la distribución de las tierras del rey, y las personas de color tienen tanto derecho a un lugar donde vivir como el primer hacendado talador de caoba que haya en el país».[52] Los *baymen* continuaron atacando a los nuevos reclamantes, obligando a la «gente de color» a formular en 1787 una petición en contra de su exclusión del reparto de tierras por razones de raza:

> Los abajo firmantes, habitantes de la Costa de los Mosquitos, humildemente manifestamos que las múltiples circunstancias que nos afectan de forma inmediata constituyen la más plausible de las razones para temer que será realmente imposible para nosotros conseguir un medio de ganarnos el sustento en este país, ya que no se nos conceden los privilegios que disfrutan los súbditos británicos, y como individuos de color somos tratados con una extremada falta de respeto, incluso amenazados con vernos privados de los beneficios de las leyes y de los privilegios del país si no firmamos y aceptamos cierta resolución tomada por un comité nombrado especialmente para esta cuestión por unas personas cuya opinión es contraria a las propuestas del coronel Despard, superintendente de este país, y a cualquier posible Constitución británica.

Entre los que firmaban esta petición estaba Joshua Jones.

Aquel mismo año, Despard se presentó a las elecciones para ser magistrado. Ganó con más del 80 por 100 de los votos. Sus enemigos alegaron que algunos de los votos habían sido emitidos por «ignorantes cazadores de tortugas» y «hombres de color que no poseían propiedad alguna, ni tenían lugar de residencia fijo». Robert White, el representante de los *baymen*, escribió a lord Sydney, a Londres, en 1788 que el sistema de sorteo de Despard «rompe en pedazos todos los vínculos sociales y destroza todo orden, rango y gobierno»; Despard respondió a esto señalando la parcialidad con que las leyes de los *baymen* trataban a las personas ricas.[53] Su ley de naturalización excluía a las personas de color, con la intención de impedir que pudieran conseguir su sustento de manera independiente y obligarles a convertirse en esclavos o en trabajadores con contrato de servidumbre. En septiembre de 1789 las quejas de los *baymen* incluían ya todo el estribillo de la burguesía del Atlántico Norte. Lord Grenville, ministro de Asuntos Exteriores de Gran Bretaña, anunció en octubre de aquel año que Despard había sido suspendido de su cargo.

La raza no era el único tema: también estaba en cuestión el modo en que las clases sociales se formaban en relación con la subsistencia y con las propiedades comunales, y era inherente a todo esto el asunto de la reproducción. En la sociedad esclavista y militar de la Jamaica colonial, la reproducción se hizo posible gracias al grupo criollo que vivía y proporcionaba los cuidados necesarios en las casas de huéspedes. En la expedición nicaragüense de 1780, la reproducción había estado sometida al imperativo inflexible de la escasez en medio de la fecundidad, lo cual había desembocado inevitablemente en una catástrofe. Belice fue un caso diferente, ya que allí Despard intentó una tercera solución: alojamiento con el pueblo llano y unión con la «cuadrilla variopinta». Pero no es tanto la idea de que Despard organizara una cuadrilla variopinta, como el hecho de que *ésta* lo organizó a él. Aunque se podría pensar que Despard conoció a Catherine en Jamaica o en Nicaragua, quizá sea lo más probable que constituyeran su alianza en Belice. Edward llegó soltero a la colonia, pero tenía una esposa y un hijo cuando se embarcó de vuelta a Inglaterra en abril de 1790.[54] Por lo tanto, nuestra historia es la de una mujer de la diáspora revolucionaria afroamericana que se casó con un oficial irlandés en plena reforma igualitaria propugnada por las clases populares de Centroamérica, que sólo serían derrotadas por la concupiscencia comercial del imperio a la que intentaban entonces enfrentarse con firmeza en medio de una revolución.

LA RAZA HUMANA

Edward y Catherine Despard llegaron a Londres en la primavera de 1790, un año después de la toma de la Bastilla y del inicio de la revolución francesa, y un año antes de la tormentosa noche de vudú que tuvo lugar en el Bois Caiman y puso en marcha la revolución haitiana. Llegaron a tiempo para encontrarse con un movimiento que ya estaba en marcha en Inglaterra y cuyo objetivo era abolir la esclavitud. El programa educativo que informaba a la clase media sobre la esclavitud en las Indias Occidentales fomentaba un sentimiento compasivo, pero falso. El sello creado por Josiah Wedgwood en el que se podía ver a un negro arrodillado con una leyenda debajo que decía «¿Acaso no soy un hombre y un hermano?» (1787), presentaba una postura de súplica individual, mientras que el plano de un barco negrero realizado por el Comité de Plymouth (1788) provocaba una sensación de pasividad reiterada (véase página 183). Edward y Catherine conocían la verdad, pero ésta no llegaría a ser obvia para los demás hasta después de la revolución de Haití. El matrimonio Despard haría uso de esta verdad cuando se organizaron en Londres «para romper la cadena de la esclavitud» abogando por los «principios de libertad, humanidad y justicia», y desarrollaron su concepto de «raza humana».

En Inglaterra, Edward y Catherine encontraron un país donde los trabajadores habían abrazado la causa de la abolición. Setecientos sesenta y nueve cuchilleros de Sheffield habían formulado ante el Parlamento en 1789 una petición en contra de las iniciativas del grupo de presión favorable a la esclavitud: «Dado que las piezas de cubertería fabricadas por hombres libres ... son enviadas en cantidades considerables a la costa africana y se utilizan, en parte, para pagar el precio de los esclavos, los abajo firmantes pueden suponer que se perjudicarían sus intereses si se aboliera el mencionado comercio de esclavos. Pero, puesto que siempre hemos entendido que los nativos de África» —y en este punto seguramente recordarían lo que Olaudah Equiano les había dicho cuando pronunciaba conferencias sobre la abolición— «sienten la mayor aversión por la esclavitud en el extranjero», afirmamos «que consideramos la causa de las naciones de África como propia». Y así, poniendo los principios por delante de los intereses materiales, los cuchilleros adoptaron una postura pública inusual contra la esclavitud, algo que ningún trabajador inglés había hecho durante casi un siglo y medio. Joseph

Mather, el poético analista del Sheffield proletario, entonaba el siguiente canto:

> Como los negros en Virginia,
> en Maryland o Guinea,
> como ellos debo continuar
>   siendo comprado y vendido.
> Mientras los barcos negreros se llenan
> yo nunca puedo ahorrar un chelín,
> y, lo que es más desesperante,
>   tendré que morir pobre cuando sea viejo.

Sheffield era una ciudad del acero, donde se fabricaban las hoces y las guadañas que se utilizaban para recoger las cosechas, las tijeras y las navajas de afeitar para los mercados de exportación, y las picas para armar al pueblo en las guerras. La secretaría de la organización de los trabajadores, la Sheffield Constitutional Society (fundada en 1791), explicó sus objetivos: «Para ilustrar al pueblo, para mostrarle la razón y la base de todas sus quejas y todos sus sufrimientos; cuando un hombre trabaja trece o catorce horas al día, durante toda la semana, y no puede mantener a su familia, esto es lo que yo entiendo del tema; se trata de mostrar al pueblo la causa de esta situación: por qué no podían mantener a su familia». La Constitutional Society se declaró también contraria a la esclavitud, al igual que la London Corresponding Society, la cual, como veremos más adelante, se fundó a principios de 1792, siendo su tema de discusión «la posesión en común de todos los bienes» y estando comprometida con la igualdad entre todos, ya fueran «negros o blancos, de clase alta o humilde, ricos o pobres».

Sin embargo, la unidad de intereses de raza y clase social pronto empezó a fragmentarse. Cuando la Corresponding Society dio cortésmente sus primeros pasos en el ámbito cívico el 2 de abril de 1792, su declaración oficial no mencionaba la esclavitud, ni el tráfico de esclavos, ni los terrenos comunales —y esto precisamente el día del «Acuerdo de Abril», en que el Parlamento acordó abolir el tráfico de esclavos, ¡pero sólo «gradualmente»! En agosto de 1792 la London Corresponding Society definía sus estatutos y sus objetivos ante los habitantes de Gran Bretaña: «Camaradas ciudadanos de todo rango y situación en la vida, ricos, pobres, de clase alta o de clase humilde, nos dirigimos a todos vosotros como hermanos nuestros que sois».[55] No más «blancos o negros» en esta introducción: la igualdad de todas las razas había desaparecido de la agenda de la

Corresponding Society. ¿Qué había sucedido? La respuesta, en una palabra, es Haití. En abril de 1792, en Francia, la Asamblea decretó plenos derechos políticos para las personas de color; mientras en Haití Hyacinth lideraba a unos esclavos intrépidos en el asedio de Puerto Príncipe y Toussaint L'Ouverture había comenzado a organizar a unos esclavos degenerados como fuerza militar independiente de luchadores por la libertad que derrotarían a los ejércitos de tres imperios europeos durante la década siguiente. De igual modo, Absalom Jones y Richard Allen, expulsados de la Iglesia de los blancos, fundaron su propia Iglesia africana en Filadelfia para organizar un levantamiento de antiguos esclavos cuyas experiencias anteriores habían sido abyectas, para transformar, como decía él, espinos en uvas y cardos en higos.[56] La raza se había convertido así en un tema complicado y, para muchos ingleses, también amenazador, por lo que la dirección de la London Corresponding Society prefería, por el momento, evitarlo.

En esta situación confusa y de cambios rápidos, ¿qué podían aportar Edward y Catherine Despard? Hemos visto que durante sus últimos días en la prisión Edward mantuvo una comunicación frecuente e intensa con Catherine, incluso ante la mirada inquisidora del poder. Vemos la conspiración de ambos como «un susurrar juntos» en la conversación que mantenían, susurro que sirvió también para preparar las palabras del discurso que pronunció Edward desde el patíbulo (¿mencionaría a «la raza humana»?) y para la transmisión de noticias, y quizá de instrucciones, destinadas a sus colegas conspiradores de varios países. ¿Preveían un golpe de Estado (Napoleón había llevado a cabo su 18 de Brumario en 1799), o una maniobra de distracción para que Francia invadiera Irlanda, o una insurrección que provocara un alzamiento general, o la propagación de rebeliones de esclavos en el Atlántico? Para dar respuesta a estas preguntas debemos valorar primero las circunstancias en que se produjo la conspiración, o las fuerzas sociales de las cuales surgió y a las que apeló: ésta es la *thèse de circonstance*. Después debemos analizar las ideas y los ideales que motivaron a los conspiradores: ésta es la *thèse de complot*.

Esclavos, trabajadores de la industria, marineros y trabajadores portuarios, así como los irlandeses, constituyeron la principal fuerza insurgente que estuvo detrás de la conspiración del matrimonio Despard. En la coyuntura internacional de 1800-1803, los esclavos fueron especialmente activos. En 1800 el Octavo Regimiento de las Indias Occidentales, formado por negros, se amotinó en la isla Dominica; unos esclavos maqui-

naron un complot en la isla de Tobago, y Gabriel organizó una insurrección de esclavos en Richmond, Virginia, en la que estuvieron implicados revolucionarios franceses y quizá miembros de los Irlandeses Unidos. Un terrateniente de Nueva York escribió aquel año: «Si tenemos un monstruo en nuestro país, nos veremos obligados a mantenerlo encadenado»; en Jamaica el gobernador estaba considerando la posibilidad de un genocidio. Los esclavos lucharon contra el ejército expedicionario mandado por Leclerc (yerno de Napoleón), que invadió Haití en marzo de 1802, y se rebelaron contra la reimplantación de la esclavitud en Guadalupe. Durante el verano de 1802, muchos que se sentían traicionados por sus mandos (Toussaint había sido capturado; Dessalines seguía luchando a favor de los franceses) se alzaron formando grupos rebeldes que eran combinación de soldados, campesinos, cimarrones, trabajadores portuarios y marineros, y en febrero de 1803 estos grupos ya habían tomado varias ciudades. Durante el mismo mes, se produjo una evasión de presos afroamericanos que coincidió con un brote de incendios premeditados en las ciudades. El resultado fue la casi total destrucción de York, en Pennsylvania. En algunos casos que se juzgaron en el Old Bailey de Londres a finales de 1802 estuvieron implicados varios marineros negros cuya experiencia transatlántica incluía estancias en Providence, Nueva York, Charleston, Lingston, Bridgetown y la ciudad de Belice.[57] Estos hombres traían información sobre lo que Herbert Aptheker llamó una oleada de complots y rebeliones de esclavos que había durado toda una década en Estados Unidos y que alcanzó su punto culminante en 1802. Aquel año Arthur, un rebelde negro de Virginia, hizo un llamamiento «tanto a negros como a blancos que fueran plebeyos, o a los blancos pobres, y también a los mulatos, para que se unan a mí y ayuden a liberar el país».[58]

Una segunda fuerza era la que constituían los campesinos desposeídos de sus terrenos comunales en Inglaterra, los cuales, sumándose a la conspiración de Despard, pretendían alzarse contra la «guarida de ladrones» (el Parlamento) y los «devoradores de hombres» (el gobierno), para, según decían ellos, «recuperar algunas de las libertades que hemos perdido». El Consejo Agrícola había abogado por la supresión de los terrenos comunales en 1795. Thomas Maltus consideraba que la ecología de los bosques era un obstáculo para la civilización: los bosques daban cobijo a los bárbaros, al «monstruo con cabezas de hidra» que había invadido y destruido Roma. Por lo tanto, abolir los terrenos comunales era equivalente a matar a la hidra, pero esto no era una tarea fácil. A menudo parecía que la expropiación movilizaba a los que habían quedado privados de

sus derechos. Thomas Spence situó la cuestión en el marco atlántico: «En el extranjero y en nuestro país, en América, en Francia, y en nuestra propia flota, hemos visto el civismo suficiente ... para llevar a cabo proyectos que tenían una dificultad infinitamente mayor ... El pueblo sólo tiene que decir "Dejad que la tierra sea nuestra", y lo será». En Irlanda el propio Despard había sido testigo de cercados realizados con violencia y de la resistencia que éstos habían suscitado, y había provocado el enojo de determinadas facciones al realizar él mismo la redistribución de tierra en Belice.[59]

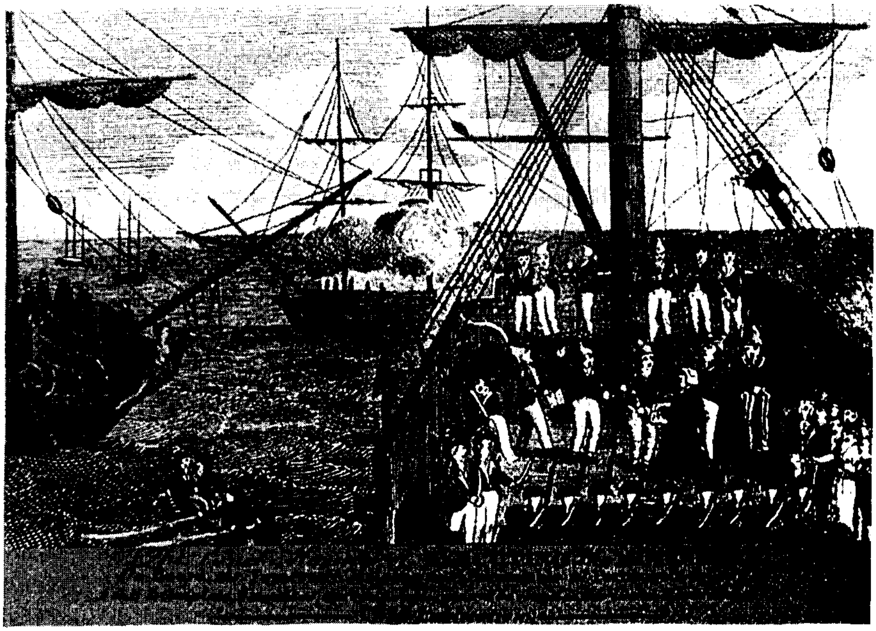
Una parte considerable de los hombres arrestados junto con Despard en la taberna Oakley Arms en noviembre de 1802 estaba compuesta por artesanos, que habían sufrido una evidente degradación en sus condiciones laborales durante la década de 1790, ya que sus horas de trabajo habían aumentado, los días festivos eran menos y el trabajo se había intensificado a lo largo de la jornada laboral colectiva. Se había llegado a esta situación a causa de la introducción de maquinaria y de la vigilancia que se practicaba. La desmotadora de algodón y la máquina de vapor, introducidas en la década de 1790, dieron un nuevo vigor a las plantaciones y las fábricas, demostrando que las máquinas, lejos de aliviar la tarea, lo que en realidad lograban era aumentar el trabajo *no remunerado*. En 1802 los recortes salariales hicieron que dos mil trabajadores de los astilleros del Támesis se declararan en huelga. Lo mismo hicieron después los segadores de Yorkshire, mientras el «espíritu de nivelación o equiparación» se unía en Wiltshire a varios ataques nocturnos contra la maquinaria textil.[60] Los derechos básicos fueron abolidos y se dividió a los trabajadores. En el invierno de 1802-1803 fue implacable la lucha que se desencadenó para conservar el nivel habitual de los salarios en los muelles de Londres. Colquhoun, un comerciante escocés, dueño de plantaciones en Jamaica y fundador de la policía de Londres, abogaba por el vallado de los muelles y la construcción de vías navegables en el interior. Su sistema de vigilancia preventiva era un ataque contra los derechos adquiridos por los «trabajadores acuáticos» o, como él dijo, «contra la hidra en todas las formas diferentes que suele adoptar».[61] Matar a la hidra era equivalente, por lo tanto, a acabar con los ingresos habituales.

Despard consideraba que los marineros y los trabajadores portuarios, es decir, el tercer grupo principal, eran especialmente importantes para su plan de tomar Londres. Después de todo eran unos cien mil, muchos de ellos irlandeses y africanos, y habían mantenido su rebeldía durante años. El motín del *Bounty* tuvo lugar en 1789, durante un viaje por todo el pla-

neta, cuyo objetivo era conseguir en el Pacífico los alimentos necesarios (frutos del árbol del pan) para abastecer a las personas importadas de África que trabajaban como esclavas en las plantaciones de las Indias Occidentales, donde fabricaban azúcar para proporcionar calorías a los proletarios de Europa. En 1797 el *Hermione* sufrió su propio motín frente a las costas de Haití, siendo los líderes en este caso un republicano de Belfast y un afroamericano de Nueva York. En el Nore y en el canal de Spithead,* en mayo y junio de 1797, cuando docenas de barcos se amotinaron en aguas jurisdiccionales británicas, el imperio se tambaleó, pero no se derrumbó, aunque el Banco de Inglaterra se vio obligado a suspender los pagos en oro. Cientos de rebeldes comparecieron ante la corte marcial, pero a partir de entonces la libra pasó a estar dividida en dieciséis onzas, no en las catorce que utilizaban los contables de los barcos. En enero de 1802 trece amotinados pertenecientes al escuadrón del almirante Campbell fueron juzgados y sentenciados a muerte; durante el mismo mes, dieciséis más fueron ejecutados en Portsmouth. La víspera de Navidad de 1802 se amotinaron varios barcos en Gibraltar. A finales de enero de 1803 se declararon en huelga los marineros de Yarmouth.

Thomas Spence, que más tarde compartiría prisión con Despard, diseñó un plan comunal, *The Marine Republic* (1794), dirigido específicamente a una audiencia formada por «trabajadores acuáticos». Spence también publicó en fascículos un informe del siglo XIX sobre la rebelión de Masaniello, cuyo final modificó para realzar el poder autónomo de un «pueblo injuriado y exasperado».[62] La organización continuó en los muelles, incluso cuando se encontró cara a cara con la represión: «No sigáis siendo esclavos», decía una tarjeta impresa que pasó silenciosamente de una mano callosa a otra. La tarjeta que en 1797 indicaba la pertenencia a la London Corresponding Society tenía un dibujo de un hombre que estaba siendo escoltado hasta una barca, con un navío anclado en la distancia. «Ven aquí tú, marinero negro de agua dulce», decía un marino peleón y la respuesta asombrosa que recibió fue «¡Oh, cielos! ¿Pueden los cristianos traficar con sangre humana?».[63] Despard era conocido entre los trabajadores de muelles y cubiertas como «una persona que ha sido gobernador en algún lugar y cuyos hombres se habían amotinado, pero, como no quería castigarlos, fue cesado en su cargo».[64]

* El Nore era un fondeadero de la armada británica en el estuario del Támesis. El canal de Spithead se encuentra entre Hampshire (Inglaterra) y la isla de Wight; los barcos amotinados estaban frente a Portsmouth. (*N. de la t.*)



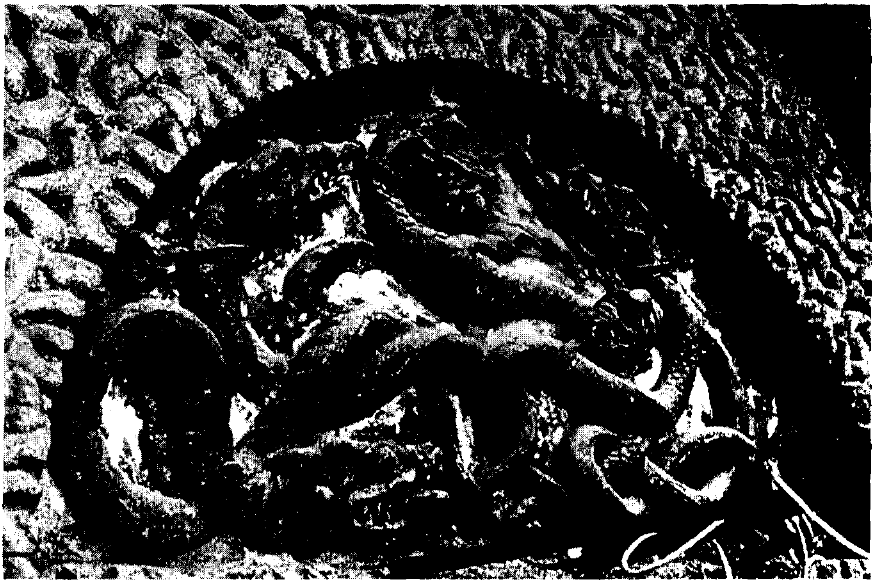
El modo exacto de ejecutar a los amotinados ... en Portsmouth, 1802.
Robinson, *A Pictorial History of the Sea Services*. Biblioteca John Hay.

La cuarta fuerza era la de los irlandeses. La conspiración de Despard fue en cierto sentido una continuación de la rebelión irlandesa y su expansión en Inglaterra, ya que entre sus protagonistas principales hubo marineros, soldados y trabajadores irlandeses. La esclavitud y la raza se convirtieron en una sola causa común: en 1790 un desfile de reformadores de Belfast llevaba un estandarte antiesclavista en el que se podía leer «Muchacho negro, bien vestido y llevando muy alta la gorra de la libertad». El libro de canciones de los Irlandeses Unidos *Paddy's Resource* (1795) incluía los temas titulados «The Captive Negro» y «The Negro's Complaint».[65] En 1795 los regimientos irlandeses se amotinaron negándose a prestar servicios en las Indias Occidentales.[66] Thomas Russell lanzaba invectivas contra la esclavitud y los terratenientes en su *Address to the People of Ireland* (1796). Este miembro categórico y didáctico de los Irlandeses Unidos se había planteado como objetivo politizar la cultura popular en vez de revalorizarla.[67] Sin embargo, esto encajó armoniosamente con el gaélico, la lengua de las tradiciones más antiguas de la historia popular, en las que la profecía, el milenarismo y un mundo vuelto del revés contribu-

yeron a crear la *saoirse*.* Los Irlandeses Unidos no cesaban de caminar recorriendo el país. Acudían a los combates de boxeo, a las competiciones de lanzamiento, a los funerales y a los trabajos colectivos en los patatales, llevando los mensajes que encontraban en *Christ in Triumph Coming to Judgement* (1795), *The Cry of the Poor for Bread* (1796) y *The Poor Man's Catechism* (1798). Estos textos eran «una reserva común de conocimientos accesible para todos», incluso para vagabundos como Vladimir y Estragon en *Esperando a Godot*: «Os han dicho que la política es un tema en el que nunca debéis pensar; y que debéis ceder a los ricos y a los grandes hombres del país la tarea de decidir sobre los asuntos de gobierno ... ¿Quién os da este consejo? ... Los hombres que se benefician de vuestra ignorancia y vuestra falta de atención ... ¿Por qué no pensar sobre política? Pensad en ella con seriedad; pensad en vuestros gobernantes; pensad en la república; pensad en los reyes».[68]

Después de la rebelión de 1798, la matanza fue enorme: treinta mil personas, muchas más que las que murieron durante el Terror con Robespierre. Castlereagh calculó que un gran número de miembros de los Irlandeses Unidos fueron deportados a Jamaica, donde los enrolaron en los regimientos: «En cuanto tuvieron armas en sus manos, desertaron y huyeron a las montañas, donde se les unieron grandes grupos de nativos, así como los grupos de franceses que había en la isla. Ya se habían producido algunos enfrentamientos entre estos grupos y las tropas británicas: el resultado había sido algunos muertos y heridos en ambos lados».[69] William Cobbett informó en 1798 de que, en su opinión, en Virginia y en las islas Carolinas «algunos de los negros libres habían sido admitidos en la conspiración de los Irlandeses Unidos».[70] Estos últimos eran conscientes de que una de las razones de su derrota en Irlanda se debía al hecho de no haber tomado la capital, Dublín.[71] Despard, que en Jamaica había estudiado la relación entre la insurrección interna y el ataque exterior, aplicó la misma estrategia pensando en Londres en un momento en que la invasión por parte de los revolucionarios franceses se perfilaba como bastante probable. Pero Londres estaba plagado de tenderos armados —los *Volunteers*—, un hecho que Despard tuvo en cuenta al decir que necesitaría mil quinientos hombres para tomar la ciudad y cincuenta mil para mantener la ocupación. Siendo un jefe de los bucaneros, esposo de una afroamericana, amigo de los indios de Centroamérica y oficial del ejérci-

* En gaélico, «libertad». (*N. de la t.*)



Pórtico de la cárcel de Kilmainham, c. 1796.
Fotografía realizada por Peter Linebaugh.

to de los Irlandeses Unidos, Despard se puso al timón de un navío revolucionario que llevaba una tripulación de atlantes.

¿Cómo se había encontrado Despard con la «cuadrilla variopinta»? Algunos contactos los había hecho durante sus viajes y otros a través de organizaciones políticas como los Irlandeses Unidos y la London Corresponding Society. Participaba en las manifestaciones callejeras —por ejemplo, en 1795 estuvo «entre la muchedumbre que rompía las ventanas del señor Pitt» en el 10 de Downing Street, gritando «Ni guerra, ni Pitt, pan barato sí».[72] A otros los había conocido en las tabernas donde se forjaban los planes para las rebeliones. Pero probablemente el más importante punto de encuentro de insurgentes era la cárcel, la guarida de la hidra, donde Despard pasó buena parte de la década de 1790. Entre 1792 y 1794 estuvo encerrado por deudas en la prisión de King's Bench. En 1798 estuvo arrestado durante dieciséis meses en Cold Bath Fields después de la suspensión del *habeas corpus*. En 1799 fue trasladado a Shrewsbury Gaol. En 1801 estuvo encarcelado en la Torre de Londres y más tarde en Tothill Fields Bridewell. Mientras «estuvo confinado durante tanto tiempo en la Bastilla», conoció a soldados y marineros que se habían amoti-

nado, así como a seguidores de Thomas Spence, artesanos, jacobinos y demócratas.[73] Despard estaba en King's Bench cuando Joseph Gerrard recogía firmas para una petición a favor del sufragio universal masculino.[74] Varios amotinados del Nore estuvieron encarcelados con Despard en la prisión de Cold Bath Fields; de hecho, siete amotinados habían huido anteriormente de la celda que él ocupaba. Lord George Gordon pagó en Newgate cenas a las que asistieron personas de «todos los niveles ... judíos y gentiles, legisladores y mecánicos, oficiales y soldados, todos compartiendo lo mismo». En estas ocasiones figuraba entre los invitados James Ridgway, que editó libros y folletos sobre el abolicionismo, Irlanda y los derechos de las mujeres, así como la biografía de James Bannantine, que había escrito Despard en 1799.[75] Sobre el enorme auge que adquirió la construcción de prisiones, Burke bromeaba diciendo: «Hemos reconstruido Newgate y ahora arrendamos la mansión». Como contraste, lord George Gordon, al que comparaban con Masaniello, escribió: «Tenemos razón al gritar fuertemente desde nuestros calabozos y barcos-prisión, en defensa de nuestras vidas y libertades en esta época mundial tan adelantada».[76] Despard oyó los gritos y fue a conocer a quienes los proferían.

También Catherine Despard oyó los gritos. Trabajó con las esposas y los amigos de los que estaban prisioneros por la abolición del *habeas corpus* y luchó por mejorar las condiciones que su marido y muchos otros sufrían en las prisiones. Organizó una campaña de defensa en el Parlamento y en la prensa. En diciembre de 1802, las esposas de los prisioneros escribieron a Pelham, ministro del Interior, diciendo: «Por encargo de nuestros esposos escribimos para pedir a Vuestra Excelencia que las injusticias que padecen sean reparadas. Porque están confinados en celdas aisladas y casi muertos de frío y hambre, es por lo que rogamos a Vuestra Excelencia que, siendo sus grilletes de doble peso y excesivamente dolorosos, se los retiren o los aligeren».[77] Las condiciones en que estaban eran crueles, como pone de manifiesto en 1801 el proceso de John Herron contra Thomas Aris, alcaide de la prisión de King's Bench: la celda de Herron medía menos de dos metros por dos y medio; no disponía de un recipiente para sus deposiciones; «los excrementos» eran retirados de su celda sólo una vez a la semana; se le había impuesto una dieta de algo menos de 400 gramos de pan y dos tragos de agua que le dejaban beber «del pitón de una jarra de estaño».[78]

¿Cuáles eran los conceptos y los ideales de la conspiración de Despard? Cuando el juez Ellenborough resumió en 1803 el alegato del fiscal,

castigó a Despard por su «torpe esquema de igualdad impracticable», haciéndose eco de la acusación de los *baymen* de 1789 en el sentido de que este rebelde tenía asumidos unos «principios de igualdad universal salvajes e igualitaristas». La sugerencia de que las ideas de Despard eran utópicas (utopía = carencia de lugar) era, no obstante, falsa. Sería más preciso decir que surgían de muchos lugares; eran politópicas. El concepto de libertad que Despard recalcó en su discurso desde el cadalso debía algo a aquellos que tenían «los más elevados conceptos de libertad»: los indios mosquito de la costa de Nicaragua. El concepto de igualdad que había elaborado Despard debía algo a las luchas de la «cuadrilla variopinta» en la revolución americana. Su compromiso con la justicia era debido en cierto modo a la influencia de los Irlandeses Unidos. En otra versión de su discurso desde el cadalso, se afirmaba que Despard había dicho: «Aunque no viviré para disfrutar de las bendiciones de ese divino cambio, estad seguros, ciudadanos, de que llegará, y *rápidamente*, la época en que la causa gloriosa de la libertad triunfará de modo eficaz». De esta manera, Despard comparaba la lucha revolucionaria de la especie humana con la mediación divina. Aunque de niño había sentido aversión por la Biblia, posteriormente estudió teología y eligió a otros buscadores de aquella verdad. A su regreso a Londres, había conocido al zapatero y rabino David Levi en Finsbury e inmediatamente inició una discusión bíblica milenaria con este famoso experto y defensor del jubileo.[79]

El interés que sentía Despard por la religión comparada habría ofendido a William Hamilton Reid, que en 1800 escribió *The Rise and Dissolution of the Infidel Societies in this Metropolis*, una obra de heresiografía comparable a la *Gangraena* que había publicado Thomas Edwards en 1646. Preocupado por los clubes de ateos y deístas, así como de milenaristas y antinomistas, que surgían entre la plebe, Reid hizo sonar la alarma: «Son demasiadas las cabezas de esta hidra como para poder cortárselas todas de una vez». Las ideas de los pensadores heterodoxos que poblaban las pesadillas de Reid se remontaban a la revolución inglesa, es decir, a un siglo y medio antes: desacreditaban la autoridad de la Iglesia oficialmente establecida, divinizaban la forma humana («Toda la divinidad está circunscrita en la persona de Jesucristo», como afirmó Muggleton) y no hacían acepción de personas, permitiendo que incluso los aprendices predicaran en la década de 1790, como había sucedido ya en la de 1640. El signo teológico del antinomismo del siglo XVII fue el «evangelio eterno», que se definía de la siguiente manera: «Que por la muerte de Cristo, la totalidad de los pecados que cometen todos los hombres del

mundo, turcos, paganos, así como cristianos, contra la ley moral y la primera alianza quedan verdaderamente perdonados, y éste es el evangelio eterno».[80] Había refugiados afroamericanos que predicaban el «evangelio eterno» en Londres después de 1783. Uno de éstos era John Jea, un cocinero de barcos y predicador nacido en Old Calabar (1773), que se casó con una irlandesa y difundió este evangelio en Nueva York, Cork, Liverpool y Manchester. Richard Brothers profetizó en 1794 que «Todos seremos como un solo pueblo ... Los *cristianos*, los *turcos* y los *paganos*». William Blake escribió en *Cantos de inocencia* (1789):

> Todos deben amar la forma humana
> en el pagano, el turco o el judío;
> donde habiten la gracia, el amor y la compasión,
> allí habita Dios también.

Blake había participado en los disturbios de Gordon en 1780, cuando se sitió Newgate bajo la dirección de antiguos esclavos americanos, y conoció a Ottobah Cugoano, un hombre de Costa de Oro que había sido esclavo en la isla de Granada y luego trabajador en régimen de servidumbre en Londres.

Cugoano fue un abolicionista, un predicador y escritor experimentado, una voz poderosa por la libertad y un devoto creyente en el «evangelio eterno». Escrita en el estilo ampuloso de la condena profética, su obra *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787 y 1791) se refiere a los muchos tonos del arco iris, más que a las distintas razas humanas. Cugoano daba la bienvenida a aquel «mundo vuelto del revés»; defendía a los indios americanos; se oponía a la ampliación de la pena de muerte; insistía en que los africanos eran personas «nacidas libres», al igual que lo eran los ingleses; se refería de manera repetitiva a sus «semejantes». Creía que la avaricia, el agiotaje y la propiedad privada fomentaban la esclavitud. Además, predicó que «Iglesia significa un conjunto de personas; pero, en general, se llama así a un edifico de madera, ladrillo o piedra donde las personas se reúnen; y si las personas se espantan ante los muchos cadáveres abominables con los que se encuentran, seguirán a las multitudes hacia los campos, los valles, las montañas, las islas, los ríos y los barcos».[81] Despard siguió a la gente exactamente hasta estos lugares y, cuando hubo planeado el «cambio divino» que predijo en su último discurso, la gente le siguió hasta los patíbulos situados sobre la cárcel de Horsemonger Lane. Éste era su concepto de «Iglesia», concorde con su idea de la «raza humana».

El concepto de raza humana que tenía Despard tomó fuerza en gran medida a partir de su oposición a un concepto de raza que era precisamente lo contrario y que había surgido durante la década de 1790. La Orden de Orange se había constituido en Irlanda como una Iglesia terrorista y una chusma realista que generó un fanatismo religioso. Dundas había organizado expediciones masivas a las Indias Occidentales entre 1795 y 1797 para proteger y asegurar los intereses británicos dentro de un sistema esclavista; había alcanzado con éxito estos objetivos, ya que «el comercio, las finanzas y el poder marítimo ... estaban garantizados de manera triunfante», pero el precio que se tuvo que pagar fue de unas cien mil bajas británicas.[82] Por lo tanto, esta expedición afectó, directa o indirectamente, a una elevada proporción de la población de Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda, ya que por cada baja había un cierto número de familiares o amigos afligidos que podían pararse a pensar para qué había servido aquella muerte. John Reeves, director del Departamento de Extranjería y de la Asociación para la Preservación de la Libertad y la Propiedad contra Republicanos y Niveladores, utilizó esta experiencia para impartir lecciones de racismo,[83] mientras que las «baratas octavillas del almacén» de Hannah More enseñaban condescendencia, indiferencia y estereotipos raciales:[84]

> TOM: ¡Ah! Deseo libertad y felicidad, lo mismo que han conseguido en Francia.
>
> JACK: ¿Qué dices, Tom? ¿Vamos a imitarles? ... Bueno, yo antes iría donde los negros a aprender conocimientos, o donde los turcos para buscar una religión, que ir donde los franceses para conseguir libertad y felicidad.

La Asociación de la Parroquia de Saint Anne (Westminster) realizó en 1794 un registro donde anotaba, casa por casa, el «aspecto físico, la edad, el oficio, etc. de inquilinos y extraños». Elizabeth Hamilton decía en su novela *Memoirs of a Modern Philosopher* (1800) que, según la creencia de los radicales, los hotentotes poseían nuevas e inesperadas energías revolucionarias.

Después de cada insurrección importante, la doctrina racista de la supremacía blanca dio un paso más en su insidiosa evolución. Después de la rebelión de Tacky (1760), Edward Long prodigó en su *History of Jamaica* (1774) páginas y páginas relativas a lo que Joan Dayan llama «precisión surrealista en la degradación humana».[85] Después de la revolución americana, Samuel Smith participó en la reconfiguración del racis-

mo en *An Essay on the Causes of the Variety of Complexion and Figure of the Human Species* (1787). Las investigaciones sobre el tema de la raza se llevaron a cabo con pretensiones científicas y se analizó a los seres humanos dividiéndolos en especies, clasificándolos y separando caracteres raciales, todo ello mediante un seccionamiento lógico. En abril de 1794, un médico de Manchester llamado Charles White, que había oído la conferencia de John Hunter sobre las tasas diferenciales de mortandad en la expedición al río San Juan, hizo mediciones de distintas partes de los cuerpos de los africanos ingresados en el hospital psiquiátrico de Liverpool. Luego examinó los pechos de veinte mujeres que estaban en la maternidad de Manchester, combinando expresiones lascivas con pretensiones de superioridad racial.[86] White dio legitimidad «científica» a la doctrina de la supremacía de los blancos en una conferencia que pronunció en 1795, en la cual llegó a la conclusión de que las personas negras pertenecían a un nivel diferente dentro de la raza humana.

Desde el muy elogiado sermón de Price de 1790, en el que se afirmaba el derecho a derrocar gobernadores, hasta la poderosa respuesta retórica de Edmund Burke en sus *Reflexiones sobre la revolución francesa* de 1791 (en el que llamaba al pueblo «cochina multitud»), o hasta la obra de Tom Paine, igualmente retórica, aunque más sencilla, titulada *Los derechos del hombre*, el debate público parecía ser en gran medida «un proceso de agitación inglesa ... para llegar a una democracia inglesa», como puso de relieve E. P. Thompson. Aparentemente se había quedado en eso cuando experimentó un desarrollo posterior en *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft, *The Rights of Nature* (1796) de Thelwall, y *The Rights of Infants* (1796) de Spence. Pero también hubo otras voces importantes. Wolfe Tone publicó *An Argument on Behalf of the Catholics of Ireland* en 1791; *Interesting Narrative* de Olaudah Equino se publicó por primera vez en 1789 y hubo nueve reediciones inglesas durante los cinco años siguientes, y *Las ruinas de Palmira o meditación acerca de las revoluciones de los imperios* de C. F. Volney estuvo a la venta traducido al inglés y al galés en 1792. Lo más consistente del debate no surgió a partir de una sola experiencia nacional, ya fuera inglesa u otra. Buena parte del debate llegó del exterior: Edward y Catherine Despard no estuvieron solos en la configuración de los ideales revolucionarios. En 1789 Joseph Brand, el líder iroqués, dio al patriota irlandés Edward Fitzgerald una lección de fraternidad humana cuando viajaban juntos a través de los bosques de los Grandes Lagos; Fitzgerald había prestado servicios en las Indias Occidentales después de la batalla

de Eutaw Springs (1780), en la que le salvó la vida un afroamericano llamado Tony Small. John Oswald (1760-1793) escribió para el *Universal Patriot*. En la isla Joanna, situada en el canal de Mozambique, un oráculo abisinio le informó de que «el inglés y el hombre de Joanna eran un solo hermano».[87] En 1791, Jemima Wilkinson, como resultado de una experiencia espiritual en la que dijo haber oído: «Aposento, aposento, aposento, en las numerosas mansiones de la gloria eterna para ti y para todos», cambió su nombre por el de «Amiga Universal». En 1791, durante una reunión del Consejo de las Seis Naciones Iroquesas que se celebró a orillas del lago Seneca, Jemima predicó sobre el tema «¿Acaso no nos ha creado Dios a todos?». Las cuestiones que se planteaban a un lado del Atlántico hacían surgir otras muy similares al otro lado. En 1790, los oradores de Coachmakers Hall debatían sobre la pregunta: «¿Qué personaje es verdaderamente más afable, el AMIGO —el PATRIOTA— o el CIUDADANO DEL MUNDO?».[88] El matrimonio Despard contribuyó a que una corriente de «universalismo» avanzara desde las clases sociales más desfavorecidas.

Entre otras aportaciones cabe citar la de lord George Gordon, que en 1772, siendo guardia marina, discutió sobre la esclavitud con el gobernador de Jamaica. Joseph Gerrard, prisionero político que acudió como delegado escocés a la convención de 1792, había nacido en San Cristóbal, siendo hijo de un irlandés propietario de una plantación. El gran abogado y procurador Thomas Erskine había bailado con esclavos negros y marineros ingleses cuando él mismo era marino en las Indias Occidentales.[89] En 1790, en Portland, Maine, un marinero de Bristol fue ahorcado, siendo ésta la primera vez que el gobierno federal de los Estados Unidos de América castigaba con la pena capital. Había sido declarado culpable de participar en un motín a bordo de un barco negrero frente a la costa de África occidental. Richard Brothers, contemporáneo de Despard y Blake, estuvo doce años con la armada como guardia marina frente a las costas de África, antes de renunciar a su puesto debido a la «repugnancia» que sentía porque, como dijo a la dirección del correccional donde iban a encarcelarle, «no podría, *en conciencia*, recibir un salario que procede de *saqueos, matanzas* y *asesinatos*». Profetizó que Londres sería destruido por un terremoto justo el día del cumpleaños del rey, es decir, el 4 de junio de 1795. El rey lo encerró en un manicomio de Islington, donde Brothers pasó el resto de su vida.

Despard fue ejecutado en febrero; Toussaint L'Ouverture murió en un calabozo, en los Alpes, pocos meses más tarde, y Robert Emmet «ter-

minó su carrera» en septiembre, pidiéndonos que esperáramos antes de escribir su epitafio. Estos hombres estuvieron entre las cimas más altas de las montañas atlánticas, y sus «principios de libertad, humanidad y justicia» pertenecían a una variedad única. Cuando el ideal se corrompía y la insurrección era derrotada, los vencidos huían de nuevo; los bellos panfletos quedaban guardados en el baúl de algún marinero; los himnos de lucha se convertían en frases anodinas; los gestos incendiarios parecían sólo muecas excéntricas en otros lugares. Entonces la revolución se trasladaba. Lo que quedaba atrás era parcial y local: la clase trabajadora *inglesa*, los haitianos *negros*, la diáspora *irlandesa*. La conspiración de Edward y Catherine Despard a favor de la raza humana fracasó sólo temporalmente.

IX. ROBERT WEDDERBURN Y EL JUBILEO ATLÁNTICO

Robert Wedderburn nació en Jamaica en 1762, justo después de la rebelión de Tacky, de una mujer esclava llamada Rosanna y un propietario de esclavos llamado James Wedderburn, un doctor cuyas propiedades en Westmoreland (Mint, Paradise, Retreat, Endeavor, Inverness, Spring Garden, Moreland y Mount Edgcombe) valían en el momento de su muerte exactamente 302.628 libras, 14 chelines y 8 peniques.[1] Su padre «ofendió a su madre, abusó de ella y la abandonó», como dice Wedderburn en su autobiografía. «HE VISTO A MI POBRE MADRE TENDIDA SOBRE EL SUELO, ATADA DE PIES Y MANOS, Y AZOTADA DE LA MANERA MÁS INDECENTE, ¡A PESAR DE QUE ESTABA ENTONCES EMBARAZADA!, siendo todo su *delito* no haber informado a su ama de que el amo le *había dado permiso para ir a ver a su madre en la ciudad*».[2] Cuando su padre vendió a su madre, en 1766, Robert fue enviado a Kingston a vivir con su abuela materna, que trabajaba en los muelles vendiendo queso, telas de cuadros, zaraza, leche y pan de jengibre, y pasando mercancías de contrabando para su amo. Wedderburn recordaría más tarde: «Seguramente ninguna mujer era en Kingston más conocida que mi abuela, a la que todo el mundo llamaba "Talkee Amy"». Cuando Wedderburn tenía sólo once años vio con horror cómo azotaban a aquella mujer de setenta años hasta dejarla casi muerta. Su amo había muerto después de ser capturado por los españoles en 1773 junto con uno de sus barcos, que hacía contrabando de caoba. Antes del viaje había liberado a cinco de sus esclavos, pero no a Talkee Amy; el sobrino (y heredero) del amo, convencido de que la mujer había hechizado el barco, la castigó salvajemente como venganza.

Aquel castigo que Wedderburn presenció formaba parte de la disciplina típica de la época. El supervisor de la fábrica llevaba una vara. El capataz de la plantación blandía un látigo. Los maestros de escuela y los padres empuñaban una vara de abedul con la que castigaban a los niños. El capitán y el contramaestre utilizaban el azote o el bastón de caña contra los marineros; de hecho, en toda la flota se solía ver el cruel espectáculo de los azotes. Los soldados eran azotados por los oficiales, por los

tambores y, a veces, incluso por otros soldados. El triángulo (un trípode formado por tres alabardas sobre las cuales se ataba a una persona para azotarla) era famoso en Irlanda como instrumento de la represión imperialista. La violencia disciplinaria se estudiaba meticulosamente: un cirujano del ejército británico, cuyo deber era mantener con vida a las víctimas que estaban siendo torturadas, publicó setenta páginas sobre el tema en 1794.[3] Entretanto, en Haití, se publicó en 1804 un manual sobre la teoría y la práctica de la flagelación de mujeres.[4] Cortar, magullar, penetrar, atar, estrujar, agarrar y lacerar eran técnicas que aplicaban los poderosos para educar a la mano de obra. William Cobbett fue encarcelado en Newgate cuando se quejó por los quinientos latigazos que se había administrado a unos soldados que exigían pan («¡*Quinientos latigazos* a cada uno! ¡Ah, eso está bien! ¡Azotadlos, azotadlos, azotadlos!», gritaba Cobbett).[5]

El terror de los castigos infligidos a su madre y a Talkee Amy acompañaría a Wedderburn durante el resto de su vida.[6] A los diecisiete años de edad (en 1778), durante la revolución americana, Wedderburn se enroló en la armada británica. Participó en los disturbios de Gordon de 1780, dirigidos por los afroamericanos Benjamin Bowsey y John Glover. Años más tarde, en 1797, estuvo relacionado con el motín naval que tuvo lugar en el fondeadero del Nore.[7] Entre estos dos acontecimientos, Wedderburn, junto con miles de trabajadores, se hizo miembro de la Iglesia metodista.[8] Durante los primeros años del siglo XIX conoció a Thomas Spence y, con otros veteranos de la London Corresponding Society, pasó a engrosar el círculo de revolucionarios de Spence. También conoció las luchas de los artesanos pobres: aunque había aprendido el oficio de sastre, este oficio estaba afectado por la prohibición de actividades sindicales que establecía la Ley de Asociación (*Combination Act*) (1799) y se encontraría luego sometido a explotación por el rechazo de las cláusulas relativas a los aprendices que contemplaba el Estatuto Isabelino de los Artesanos (1814). Pasó temporadas en las prisiones de Cold Bath Fields, Dorchester y Giltspur Street por hurto, blasfemia y por tener un lupanar. Vio cómo ahorcaban a muchos de sus camaradas, y él mismo vivió buena parte de su vida «como si tuviera una soga alrededor del cuello».[9] Wedderburn conoció las plantaciones, los barcos, las calles, las capillas, los clubes políticos, los talleres y la prisión como marcos de la actividad proletaria autónoma.

Wedderburn ha sido una figura que se ha ignorado en los estudios históricos o, en el mejor de los casos, se ha tratado de forma equivocada. Parece que no ha sido un tema adecuado para la historia del mundo labo-



Robert Wedderburn. Robert Wedderburn,
The Horrors of Slavery (1824).

ral, ni para la historia negra. En la primera, aparece, si lo hace, como un personaje criminal y pornográfico. En la segunda, como un personaje intrigante e insensato.[10] En el polo opuesto a estos puntos de vista, nosotros afirmamos que Wedderburn fue en realidad un actor estratégicamente fundamental para la creación y propagación de tradiciones revoluciona-

rias, un intelectual orgánico para el proletariado atlántico. Analizaremos su importante modo de concebir la libertad, el jubileo bíblico, en el contexto de una interesante correspondencia que mantuvo con su hermanastra Elizabeth Campbell, una esclava jamaicana huida. También estudiaremos su manera de concebir la historia y su análisis de las personas y las fuerzas que, desde su punto de vista, hicieron una revolución transatlántica. Veremos cómo superó Wedderburn las dualidades de la religión y el materialismo haciendo una síntesis del cristianismo radical y el republicanismo de Thomas Paine, en la que combinaba ambos con un abolicionismo proletario. Wedderburn continuó desarrollando la teología de la liberación que se había originado en la revolución inglesa, difundiéndose luego hacia las colonias y la población africana de América, para regresar finalmente a Londres en las décadas de 1780 y 1790.

EL JUBILEO

Una de las ideas principales de Wedderburn se basaba en la tradición bíblica del jubileo, el cual representaba un intento de resolver los problemas de la pobreza, la esclavitud, la fábrica y la plantación. El jubileo, que es un plan para la liberación, aparecía en el Antiguo Testamento como una práctica legal de redistribución de la tierra, y también en el Nuevo Testamento como parte del cumplimiento de una profecía de Isaías. Este concepto constaba de seis elementos. Primero: el jubileo sucedía cada cincuenta años. Segundo: restituía las tierras a sus propietarios originales. Tercero: cancelaba las deudas. Cuarto: liberaba a los esclavos y a los siervos. Quinto: era un año de barbecho. Sexto: era un año en el que no se trabajaba.

Al escribir sobre el jubileo en su correspondencia con Elizabeth Campbell, Wedderburn se sumaba a un debate de gran amplitud. Jorge III tenía intención de organizar para sí mismo un jubileo realista que marcara el quincuagésimo aniversario de su ascenso al trono, lo cual no tendría nada que ver con el perdón de las deudas, la manumisión o la redistribución de tierras. Samuel Taylor Coleridge abogaba por un jubileo engañoso que transformaba la liberación activa en «lenguaje figurativo», una crítica retórica, alegórica, pedante y cínica que le sacaba el diente revolucionario a la dentellada bíblica. En 1794, cuando era un radical en plena juventud, Coleridge escribió en «Religious Mousings»:

... la gran familia del amor,
que surgió de la tierra con el duro esfuerzo cotidiano,
disfrute de los productos en un reparto igualitario. Tales deleites
que afloran sobre la tierra, ¡visitantes autorizados!
Cuando a cierta hora del solemne jubileo
las puertas macizas del paraíso se derriben
y queden abiertas de par en par ...

una visión que, aunque esperanzadora, carecía de la especificidad de la ley agraria mosaica. Wedderburn formuló una versión proletaria del jubileo que tenía sus orígenes más recientes, por una parte, en la obra práctica escrita de Thomas Spence y, por otra parte, en la tradición oral anónima de los esclavos afroamericanos. Como dice James Cone, «*A los oprimidos poco les importa quién fue el autor de las Escrituras; lo importante es si éstas pueden servir de arma contra los opresores*».[11] Wedderburn, los metodistas y los baptistas unificaron las dos tradiciones, rechazando los jubileos aristocráticos y literarios. Dado que el jubileo de Wedderburn fue un punto crucial en la historia intelectual del proletariado atlántico, que condujo, por una parte, a la huelga general y a la política agraria cartista de la década de 1830, y por otra parte a la abolición de la esclavitud en América, valdrá la pena analizar este concepto detenidamente.[12]

El Levítico se escribió a finales del siglo VI a.e.c., después del cautiverio de Babilonia, cuando los rabinos recopilaron, copiaron y publicaron leyes, cantos, poemas, rituales de culto, tradiciones y recuerdos orales para crear la Torá, los cinco primeros libros del Antiguo Testamento. El capítulo vigésimo quinto del Levítico recogió la memoria de una época en la que la gente vivía en una economía agrícola (produciendo cereales, aceite y vino) y del pastoreo (cuidando rebaños de ganado bovino, ovejas y cabras) en un proceso acelerado de diferenciación de clases. El jubileo era importante en la política visionaria de los profetas, especialmente en Isaías, Jeremías y Ezequiel, que intentaron apartar al pueblo de la idolatría y la avaricia, mirando hacia el pasado en busca de una vida más virtuosa. Así, Isaías denunciaba la actitud de los terratenientes de la siguiente manera:

¡Ay de los que agreguéis casa a casa
y juntéis campo con campo,
hasta que no haya libre ni un acre
y os quedéis solos en el país! (5:8)

El significado del jubileo se basa en las experiencias y las luchas de los oprimidos, como se explica en Isaías:

> El espíritu de Yahveh está sobre mí,
> porque Yahveh me ha ungido
> para que yo traiga buenas noticias a los afligidos;
> me ha enviado para vendar a los que tienen el corazón destrozado,
> para proclamar la liberación de los cautivos,
> y la apertura de las prisiones para que salgan los que están allí confinados;
> para proclamar el año de la gracia de Yahveh
> y un día de venganza de nuestro Dios
> para confortar a todos los que están de duelo. (61:1-2)

De esta manera Isaías amplió el significado del jubileo desde las propuestas de mejora contempladas en el Levítico hasta hablar de un día de venganza para confortar a los afligidos, a los esclavos, a los que tenían el corazón destrozado, a los cautivos y a los que estaban sufriendo. Isaías dio voz a un sector de la sociedad que ya no pedía reformas, sino que exigía justicia. Cuando volvió a Nazaret y comenzó a predicar, Jesús abrió el rollo en la sinagoga por este pasaje de Isaías. Luego dijo: «Hoy se cumple esta escritura en vuestra presencia» (Lucas, 4:21). Por consiguiente, el jubileo no era una cuestión de interpretación, sino de acción. Desde la ley (Levítico) al arte poética (Isaías) y al cumplimiento (Lucas), la liberación del jubileo se mantuvo, reclamando la restitución de la tierra, la manumisión de los esclavos, la exoneración de las deudas y la interrupción del trabajo.

En la era moderna, el concepto de jubileo lo aplicaron los revolucionarios ingleses de la década de 1640, incluidos James Nayler y los primeros cuáqueros, y también Gerard Winstanley y los cavadores, como un medio de resistencia frente a la expropiación y la esclavitud. La idea siguió viva después de la revolución, para ser desarrollada posteriormente por John Milton, John Bunyan y James Harrington (*Oceana*). Resucitó a finales del siglo XVIII, apareciendo ocasionalmente en la época de la revolución americana (una tal Janet Schaw, que fue a las Indias Occidentales en 1775 para observar las festividades navideñas, informó de que los esclavos llamaban «jubileo universal» a esta fiesta) y llegando a tener una enorme fuerza en todo el Atlántico durante la década de 1780.[13] En 1769 se presentó en los escenarios londinenses *Trinculo's Trip to the Jubilee*. En 1782 Thomas Spence escribió «The Jubilee Hymn; Or, A Song to be sung at the Commencement of the Millennium, If Not Sooner». El texto

estaba adaptado al himno nacional, «God Save the King» (o posteriormente, en Estados Unidos, a «America»):

> ¡Oíd!, cómo proclama el toque de trompeta
> por todo el país ¡el Jubileo!
>
> El cetro ahora está roto,
> el que con sus golpes continuos
> aplastaba a la nación.
> El infierno surge desde abajo,
> para encontrarse con vuestros ojos arrogantes,
> desde la más pretenciosa magnitud,
> ahora totalmente frustrada.
>
> Desde entonces este jubileo
> nos libera a todos.
> ¡Alegrémonos!
> Mirad cómo todos los hombres
> vuelven a sus posesiones
> Ya no han de lamentarse zumbando como zánganos
> tristes ante los terratenientes.

Spence nació en 1750 en Newcastle. Mientras crecía en los muelles como uno de los diecinueve hijos que tuvo la familia, el joven Spence se incorporó a la congregación de John Glas (1695-1773), un presbiteriano cismático que seguía los principios de los cristianos primitivos, tal como los entendía él, abogando por una legislación sencilla, sin código penal, sin acumulación de propiedades, con ágapes, sopa escocesa, el don de la palabra y muchos cánticos. El mentor de Spence fue el doctor James Murray, que apoyaba la revolución americana, se oponía al cercado de tierras y preguntaba en sus «Sermons To Asses» (1768): «¿Acaso el pueblo actúa en contra de la ley divina cuando recupera sus derechos y sus propiedades de manos de aquellos que las han invadido de forma contraria a la naturaleza?». Además: «¿Era el jubileo judío un proyecto nivelador?». Estas cuestiones tenían una relevancia especial en Newcastle, donde la burguesía intentaba entonces vender o arrendar treinta y seis hectáreas de terrenos municipales, un plan que desbarataron los campesinos sin tierra, derribando la casa de los inquilinos y las vallas para llevar allí su ganado. Inspirado por esta victoria, en 1775 Spence escribió una conferencia que pronunció ante la Newcastle Philosophical Society y en la que proponía la abolición de la propiedad privada: «El país de cualquier persona ... es

realmente su terreno comunal», explicaba Spence. Desde el punto de vista histórico, continuaba diciendo: «Los primeros terratenientes [fueron] usurpadores y tiranos», al igual que lo fueron sus herederos. Todos los demás se convirtieron en extranjeros en su propio país de nacimiento. Aconsejó que se fijara un día en el que los habitantes de cada distrito o parroquia se unieran «para recuperar aquellos derechos perdidos largo tiempo atrás». Spence no tardó en llamar a aquel día «jubileo»; la Philosophical Society le denunció por sus «principios niveladores erróneos y peligrosos».[14]

El jubileo era el punto central de lo que se conocería como Plan de Spence, que se escribió con tiza en los muros, se grabó en monedas simbólicas, se publicó en opúsculos de medio penique que se vendían por las calles y se cantó en las tabernas. Spence fue arrestado cuatro veces durante la década de 1790 acusado de ser un autor sedicioso y una «molestia peligrosa». A pesar de los arrestos y encarcelamientos, los insultos y las amenazas de muerte por parte de algunos miembros de la Asociación para la Preservación de la Libertad y la Propiedad frente a Republicanos y Niveladores, Spence persistió en su actitud. Acuñó una moneda simbólica para conmemorar la muerte de lord George Gordon, el insurgente de 1780. En *The End of Oppression; Or, a Quartern Loaf for Two-Pence; being a Dialogue between an Old Mechanic and a Young One*, escribió que la revolución podían llevarla a cabo unos «pocos miles de individuos decididos y valerosos que estuvieran bien armados». En 1802, el primer ministro de Inglaterra fue informado de que apenas quedaba un muro en Londres donde no se hubiera marcado con tiza el lema «Plan de Spence y panza llena».

Después de haberse trasladado a Londres en 1792, Spence se interesó por algunos asuntos del Atlántico, especialmente por el modo en que los marineros, los nativos americanos y los afroamericanos podrían participar en un movimiento revolucionario mundial. Escribió sobre la hidrarquía en *The Marine Republic* (1794), donde contaba la historia de un moribundo que daba un barco a sus hijos. El hombre precisaba que era una «propiedad común. *Todos vosotros seréis* propietarios a partes iguales *y compartiréis los beneficios de cada viaje de forma equitativa entre todos*». Sus mandatos estaban redactados como si fueran unos estatutos, al igual que se hacía en los reglamentos de los piratas. Cuando sus hijos, los republicanos del mar que menciona el título, se cansaron del gobierno opresor de Inglaterra, «pusieron rumbo a América, donde [esperaban] encontrar un gobierno administrado de una forma más acorde con sus



Thomas Spence. Robert Robinson,
Thomas Bewick: His Life and Times (1887).

conceptos de igualdad y equidad». Tras el naufragio de su barco junto a una isla desierta, fundaron la República de Spensonia, la cual «se inspiraba retrospectivamente en la comuna medieval y avanzaba hacia el futuro en la idea del debilitamiento y la desaparición del Estado».[15]

En *The Reign of Felicity* (1796), Spence construyó un diálogo en el que un personaje observa cómo los indios americanos son los «únicos

hombres libres que quedan en la faz de la Tierra»; otro explica que los indios, a diferencia de los trabajadores europeos, «no están deformados por la costumbre de la esclavitud». Spence creía, como había creído Christian Gottlieb Priber anteriormente en aquel mismo siglo, que los nativos americanos ejercerían una cierta atracción sobre los esclavos y los trabajadores privados de derechos que había creado el imperialismo europeo, y ayudarían a conducirlos hacia la liberación. Sabía de la existencia de comunidades trirraciales entre los semínolas y en el sureste de Estados Unidos. En 1814, con su obra *The Giant Killer*, hizo una apasionada defensa de las tierras de los cherokees; aquel mismo año, durante una rebelión religiosa (que se debió en gran medida, por una parte, a los intentos de Tecumseh por construir una federación, y por otra, a la inspiración de la lucha de los afroamericanos por la emancipación), los muscogi fueron aniquilados en la batalla de Horsehoe Bend. Las enseñanzas apocalípticas («cuando la Luna se convierta en sangre»), la presencia de numerosos mestizos, los terremotos de 1811, el liderazgo de Paddy Walch y Peter McQueen y una nueva danza habían unido a los muscogi contra los *ecunnaunuxulgees* («personas que se apoderaban de las tierras con avaricia») en una defensa desesperada contra las fuerzas que se proponían llevar a sus tierras las plantaciones de algodón.[16]

Spence también comprendió el interés de los afroamericanos por el jubileo:

> Y es que, ¿quién diría que el milenio
> puede surgir de mi pobre cráneo?
> Y ¿quién sabe si, Dios lo quiera,
> tendría que venir de las Indias Occidentales?

Su pregunta hace que nos remontemos al Wedderburn de las Indias Occidentales y a la tradición afroamericana del jubileo, que comenzó con una lectura subversiva de la Biblia y continuó de ese modo durante generaciones. Otras lecturas similares habían sido inspiradoras o se habían expresado anteriormente dentro del cristianismo revolucionario de la «morita negra» llamada Francis y en el diálogo entre Sarah Wight y Dinah «la mora» sobre el pasaje bíblico relativo a la liberación de la esclavitud en Egipto. También eran evidentes estas lecturas en la utilización, por parte de los esclavos, del mensaje radical de los ministros itinerantes que hablaban del Gran Despertar para formular sus propios y nuevos esquemas de liberación; y en la creatividad de los esclavos y sus aliados, durante la época de la revolución americana, cuando citaban la Biblia no sólo para

predecir el final de la esclavitud, sino también con el fin de justificar el uso de la fuerza para terminar con ella. La resistencia de los esclavos durante las décadas de 1760 y 1770 impulsó a muchos a adoptar públicamente una posición contra «el robo de seres humanos» y contra la propia esclavitud. Uno de éstos fue John Wesley, el fundador de la Iglesia metodista, quien en 1774 publicó *Thoughts on Slavery*. Coincidiendo en parte con el revolucionario J. Philmore, Wesley llegó a la conclusión de que «la libertad es un derecho de toda criatura humana desde el primer momento en que respira el aire vital. Y ninguna ley humana puede privarle de este derecho que emana de la ley natural». Tales sentimientos darían forma a la obra evangélica y misionera de los metodistas durante los cincuenta años siguientes. Los baptistas adoptaron una postura similar.[17]

Sin embargo, el hecho de que estos hombres de la Iglesia no eran unos abolicionistas incondicionales es evidente si nos fijamos en el que fue la mano derecha de Wesley. Nos referimos a Thomas Coke, el fundador de las misiones metodistas en la década de 1780, que hizo a lo largo de su vida dieciocho viajes transatlánticos. Coke se sintió orgulloso de los metodistas irlandeses que traicionaron los planes de los Irlandeses Unidos para tomar Dublín en la primavera de 1798 y consideró que los metodistas habían desempeñado un papel fundamental en cuanto a evitar que los esclavos de las Indias Occidentales protagonizaran una rebelión en una isla perteneciente a Inglaterra durante la década de 1790 («Si tienen libertad religiosa, su esclavitud temporal será comparativamente poca cosa»). Informó al gobierno sobre las actividades sediciosas de las oscuras y humildes iglesias del norte de Inglaterra durante los años 1800 y 1801.[18] No obstante, la discusión sobre el jubileo era tan amplia e importante que Coke dedicó al Levítico 25 una atención considerable, aunque equívoca, en su *Commentary on the Holy Bible* (1801). El punto de vista de Coke arrancaba con la idea de que la tierra necesitaba reposo. El jubileo pondría de manifiesto las «fructíferas influencias del poder divino», contendría la avaricia y evitaría los planes ambiciosos de algunos individuos para conseguir propiedades con el fin de oprimir a otros. Coke no abogaba por un jubileo desde las clases bajas, ni aprobaba una ley agraria, ni asociaba esta práctica con los terrenos comunales en Inglaterra o con tierras en América. Parecía aprobar la interpretación de Maimónides, según la cual el jubileo condujo a las saturnales, en las que «cada uno se colocaba una corona sobre su cabeza».[19]

Los ministros metodistas y baptistas —algunos con una formación reglada; otros eran predicadores espontáneos sin un penique y nombrados

por sí mismos— comenzaron en la década de 1780 a predicar el jubileo ante congregaciones de gente muy pobre en Gran Bretaña, el Caribe y Norteamérica. Estos predicadores eran afroamericanos en un número cada vez mayor: además de Wedderburn, estaban Moses Baker, George Liele, Moses Wilkinson, John Marrant, Thomas Nicholas Swigle, Richard Allen, Absalom Jones, John Jea y George Gibb. La historia de Moisés, la huida de la esclavitud padecida en Egipto y el jubileo eran de la mayor importancia para estos ministros y sus seguidores. En 1780 la Conferencia Metodista de Baltimore declaró a su congregación multirracial que «la esclavitud es contraria a las leyes de Dios, del hombre y de la naturaleza» (aunque cinco años después suprimiría en la práctica esta creencia, permitiendo a los propietarios de esclavos que se incorporaran a la congregación). Los baptistas también predicaban el final de la esclavitud en general y el jubileo en particular. Varios ministros difundieron este mensaje por todas partes. Liele, por ejemplo, salió de Savannah para ir a Kingston, Jamaica, en 1782, y creó la primera iglesia baptista de esta isla dos años más tarde. «La predicación tuvo muy buenos efectos en los más pobres, especialmente en los esclavos», entre los cuales Liele trabajó como carretero. Otros ministros partieron de Norteamérica con el ejército británico y llevaron su patrimonio revolucionario a Nueva Escocia, Honduras Británica, Londres y Sierra Leona.[20]

En estos circuitos atlánticos el jubileo se explicaba mediante sermones, aunque también se utilizaba el canto, especialmente en las asambleas y en las concentraciones religiosas al aire libre que solían celebrarse en el siglo XIX, en lo que se ha denominado el Segundo Gran Despertar. Ministros, exhortadores y hechiceros enseñaban un estilo de canto basado en el llamamiento y la respuesta. La complejidad rítmica, las notas sincopadas, los movimientos del cuerpo y las extensas repeticiones de frases melódicas cortas caracterizaban esta forma de cantar, que se ha llamado también *shout*. Algunos musicólogos han detectado en el *shout* una influencia de cantos africanos, canciones del trabajo y danzas indias. La práctica de enseñar el canto y las Escrituras mediante repeticiones de líneas del pentagrama (de tal modo que quien sabía leer cantaba una línea y, a continuación, los que no sabían leer cantaban la misma línea, y así sucesivamente) garantizaba una relación estrecha y entusiasta entre el dirigente y el coro. El contraste con la rigidez y la jerarquía que caracterizaban los cantos y las ceremonias religiosas de las clases altas difícilmente podría ser mayor.[21]

Los esclavos y las personas libres de color, entre ellos Wedderburn, adoptaron algunos pasajes bíblicos, como el del jubileo, a partir de los

predicadores baptistas y metodistas, y los reorientaron en direcciones nuevas y rebeldes. Gabriel organizó una rebelión de esclavos en Richmond, Virginia, el año jubilar de 1800. Gabriel y los que militaban con él se sintieron alentados por el éxito de la revolución de Haití, se envalentonaron a partir de las predicaciones de los abolicionistas cuáqueros, metodistas y baptistas y recibieron la ayuda de revolucionarios franceses y quizá también de los Irlandeses Unidos. Mingo, un predicador y exhortador, leía las historias de Moisés y Josué. A Gabriel le agradaba especialmente Jueces 15, donde Sansón «golpeó caderas y muslos, haciendo una gran masacre», matando a «mil hombres» con «la quijada de un asno». Una tormenta estropeó el plan insurgente de Gabriel, tras lo cual treinta y cinco rebeldes fueron ahorcados, las congregaciones religiosas fueron dispersadas y se aprobaron leyes que prohibían la celebración de reuniones religiosas entre la puesta de sol y el amanecer.[22]

Más próximo a Wedderburn en edad y experiencia estaba Denmark Vesey, nacido en 1767 en el Caribe (Santo Tomás, en las islas Vírgenes), con preparación de marinero y convertido al metodismo. Era un cosmopolita que había sido esclavo en Santo Domingo, estudió con los moravos y aprendió varios idiomas. Se estableció junto con su amo, un capitán de barco, en Charleston, Carolina del Sur, donde durante la turbulenta década de 1790 el metodista Francis Asbury predicó sobre Isaías 61 y su promesa de «proclamar la libertad de los cautivos». Vesey se convirtió en un líder de la comunidad de negros libres y de la Iglesia metodista. También él se inspiró en la victoria lograda por los rebeldes en Haití y, posiblemente, ayudó de forma más directa, mientras que otro conspirador, Monday Gell, pudo haber mantenido correspondencia con el presidente de esta república negra. En 1809, el despensero y administrador negro del barco *Minerva* pasó clandestinamente panfletos que fomentaron la insurrección en Charleston; Vesey los leyó en voz alta, al igual que hacía con la Biblia. En 1820 los propietarios de las plantaciones consiguieron que se aprobara una ley contra las «publicaciones incendiarias». Dos años más tarde, el propio Vesey llevó a una insurrección abierta a treinta personas, entre las cuales estaban: Jack Glenn, un pintor que hablaba de la liberación de los esclavos; Monday, un igbo del bajo Níger; «Gullah Jack», un prestidigitador, y Peter Royas, un carpintero naval que creía que el grupo recibiría ayuda de Inglaterra. Así, la actividad organizativa de Vesey reunió en una coalición a trabajadores de distintos oficios —trabajadores agrícolas, artesanos y trabajadores navales— que provenían de las diferentes tradiciones de África, Inglaterra, las Indias Occidentales y Nor-

teamérica. La rebelión, que ponía de manifiesto el poder del panafricanismo transatlántico, asustaba a la clase gobernante propietaria de esclavos; como respuesta, los gobernantes de Charleston aprobaron inmediatamente en 1822 la Ley de los Marineros Negros (*Negro Seaman Act*), que permitía al *sheriff* abordar cualquier navío que llegara a la ciudad y arrestar a cualquier marinero negro por un período de tiempo igual a la duración de la estancia del barco en el puerto de Charleston.[23]

Menos de una década más tarde, los marineros empezaron a introducir clandestinamente en los puertos del sur ejemplares del *Appeal to the Coloured Citizens of the World, but in particular, and very Expressly, to those of The United States of America* (1829), de David Walker. Walker invocaba los legados de las revoluciones haitiana y americana, exponiendo las carnicerías, crueldades y asesinatos llevados a cabo contra los esclavos, al tiempo que denostaba a los opresores avariciosos y los cristianos hipócritas, rebatía los argumentos racistas de Thomas Jefferson y hacía, con una lógica irrefutable, un llamamiento a tomar las armas para emprender una guerra de liberación. Su llamamiento, fuertemente enraizado en la tradición profética apocalíptica de Ezequiel e Isaías, se convirtió al poco tiempo en el manifiesto de la libertad panafricana.[24]

William Lloyd Garrison fue otro defensor del jubileo, y otro producto de la sociedad que se desarrollaba en los muelles. Sus abuelos maternos habían llegado por mar desde Liverpool como trabajadores sometidos a caución; su padre fue un marinero borracho y su madre una inquebrantable baptista de la Nueva Luz. Su hermano era también navegante. Aunque su madre le previno contra la «hidra de la política», Garrison entró en ella y la transformó para siempre, aportando el espíritu antinomista de 1649. Tras ser instruido por David Walker y Benjamin Lundy (que escoltó a un grupo de libertos a Haití), Garrison habló en la iglesia de Park Street de Boston el 4 de julio del año en que se publicó el *Appeal* de Walker. En su alocución proclamó la «libertad para los cautivos y la apertura de la prisión para que pudieran salir los que estaban allí confinados». Fue un punto de inflexión en la alianza abolicionista. Garrison hizo un llamamiento a todas las fuerzas del Atlántico —a la «cuadrilla variopinta», al prójimo y a Dios, que no hacía diferencias entre las personas— y lanzó invectivas indiscriminadas contra los capitalistas, los propietarios de esclavos y los tiranos. Reeditó el *Vanity Fair* de Bunyan, declaró que el mundo entero era su patria, escribió «con el dedo de Dios en los corazones de los hombres», y prometió «recomponer los corazones rotos y poner en libertad a los cautivos».[25]

En la década de 1830, los niños afroamericanos ya cantaban himnos tales como «¿No oyes la trompeta del evangelio proclamando el jubileo?». A pesar de la represión y el terror que intentaron ahogar sus esfuerzos por poner en práctica el jubileo, el cristianismo afroamericano siguió siendo una religión de rituales activos, caracterizada por los gritos, las danzas, los cantos, los llantos, los movimientos bruscos y el uso de distintas lenguas. El movimiento por la abolición de la esclavitud recorría con cantos el camino hacia la libertad. Spence inició los cantos del jubileo, que continuaron en las tabernas y capillas de Kingston, Charleston, Nueva York, Boston, Providence y Dublín, en medio de la multitud de himnos alegres que siguió al 1 de agosto, desde los clásicos de los hermanos Wesley, pasando por las marchas de la guerra civil y llegando hasta la partitura «popular» creada por Work y titulada «Kingdom Coming»:

> ¡Oh, el amo corre, ha ha!
> ¡Y los negritos se quedan, ho ho!
> Así que ahora debe se la venida del reino
> y el año del júbilo.

alcanzando finalmente una especie de broche final con los Fisk Jubilee Singers de la posguerra.[26] Robert Wedderburn, metodista y partidario de Spence, estaba perfectamente situado para comprender e impulsar hacia adelante la tradición revolucionaria atlántica del jubileo.

LA CORRESPONDENCIA ENTRE WEDDERBURN Y CAMPBELL

Wedderburn escribió sobre el jubileo a Elizabeth Campbell, su hermanastra y esclava huida, que vivía en Jamaica. Su propósito principal era discutir con Campbell la liberación de los esclavos que ésta poseía, como preludio para una emancipación en toda la isla. Publicada por primera vez en *The Axe Laid to the Root, or a Fatal Blow to Oppressors, Being an Address to The Planters and Negroes of the Island of Jamaica*, un periódico que fue escrito y editado por Wedderburn en Londres durante el mes de octubre de 1817, esta correspondencia es una fuente única de información relativa al proletariado atlántico.[27] La llegada de miles de esclavos y negros libres justo después de la revolución americana y del estallido de la revolución de Haití en 1791 había dado un nuevo impulso a la agitación y la organización entre los afrojamaicanos, los cuales en 1792 habían comenzado ya a formar sociedades secretas y a mantener correspondencia,

como era el caso de las cartas entre Wedderburn y Campbell. A principios del siglo XIX, explicaba Campbell, «los mulatos libres leían el Registro de Cobbett y hablaban sobre Santo Domingo». La revolución que tuvo lugar en Norteamérica y en Santo Domingo abrió la vía a otros movimientos, a medida que la «cuadrilla variopinta» llevaba sus informaciones y experiencias a Europa y Latinoamérica. Las cartas que se escribieron Wedderburn y Campbell cruzaron las divisiones existentes entre los continentes, los imperios, las clases sociales y las razas.[28]

The Axe Laid to the Root se podría comparar con otra publicación radical de 1817, *The Black Dwarf* de Thomas Wooler. ¿Se refiere este título al sabio europeo o al indio salvaje? Wooler bromeaba: «No estamos en libertad para revelar todos los secretos de las prisiones». Aquí se podía ver a la «cuadrilla variopinta» en todas sus formas, harapos y bromas. El enano negro era un embaucador que actuaba contra el trono y el altar, «seguro por su invisibilidad, y peligroso por su poder de división» —es posible que Wooler esté describiendo a la hidra— «porque, como el pólipo, puede dividirse y volverse a dividir por sí mismo, y cada fragmento seguirá siendo un animal perfecto». (En 1756, Linneo había dado el nombre de hidra a un género de pólipos de agua dulce.) *The Black Dwarf* era internacional y multiétnico, publicaba reseñas de *Oroonoko*, noticias sobre las salvajes danzas abolicionistas de Barbados y lo último sobre las luchas en Sudamérica. El enano que aparecía en la cabecera tenía levantado el puño de su mano derecha haciendo un gesto de victoria y su mano izquierda se podía ver apoyada con firmeza sobre su cadera añadiendo así a la figura un gesto de determinación. Un dios Pan con cintura de barril le agarraba el brazo al enano, expresando así una alianza entre camaradas y apuntaba hacia los símbolos de poderes vencidos —un cetro real, un montón de dinero, la peluca del presidente de la Cámara de los Lores—, mientras que las esposas y los grilletes de los esclavos se veían abiertos sobre el polvo en el suelo. Este periódico simbolizaba una coalición de figuras profanas de tres continentes en contra de la Santa Alianza. Los peores temores de los mojigatos y los terratenientes, los legitimistas y los ricos, quedaban expresados en la alegoría de la sexualidad, de África y de varios monstruos. Otros dos periódicos, *Medusa* y *Gorgon*, evocaban del mismo modo al monstruo policéfalo invisible y peligroso.

Dos rebeliones —una en el Caribe y otra en Inglaterra, ambas contra la esclavitud— fueron los temas de fondo de la correspondencia de Wedderburn. Durante la Pascua de 1816 la rebelión de Bussa ahogó en sangre la isla de Barbados. Nanny Grigg, una esclava que trabajaba en el servi-



Portada del primer número de *The Black Dwarf*, 1819.
Colección Carl H. Pforzheimer sobre Shelley y su Círculo,
Biblioteca Pública de Nueva York, Fundaciones Astor, Lenox y Tilden.

cio doméstico en la plantación de Simmons, leyó en la prensa e informó a los demás esclavos sobre lo sucedido en Haití y en Inglaterra. Una noticia importante hacía referencia a la Ley del Registro Imperial (*Imperial Registry Bill*) de 1815, que el Parlamento aprobó, en realidad, para evitar el contrabando que introducía esclavos en las colonias británicas, pero que los esclavos transformaron con sus rumores en una ley de emancipación:

«el gran *buckra*» (el rey), según decía el rumor, había enviado una «orden de manumisión», pero los dueños de las plantaciones locales se negaban a obedecerla. Cientos de esclavos se rebelaron, quemando casi una cuarta parte de la cosecha de caña de azúcar y exigiendo su libertad. El dueño de una plantación alegó que William Wilberforce y el Instituto Africano (una institución abolicionista) habían «penetrado en los lugares más recónditos de la isla, habían causado heridas profundas y mortales en las mentes de la población negra y habían engendrado la hidra, la rebelión, que prácticamente había inundado de sangre los campos de la isla». Horace Campbell escribió que «el carácter generalizado de la rebelión y la profesionalidad organizativa que se vio en la planificación [fueron] el resultado de un nuevo tipo de líderes; se trataba del liderazgo del predicador religioso, que sabía leer y escribir en lengua inglesa, conocía las prácticas religiosas africanas y combinaba las ideas de liberación y resistencia». Sin embargo, la liberación de los esclavos no se iba a conseguir en 1816 en Barbados, donde casi un millar de esclavos resultaron muertos en combate o fueron ejecutados después de la rebelión.[29]

Unos pocos meses más tarde, fueron los seguidores de Spence quienes dirigieron los disturbios de Spa Fields, en Inglaterra, y los que participaron en ellos fueron excavadores de canales, mozos de cuerda, cargadores de carbón y balasto, soldados, marineros, trabajadores de los muelles y de las fábricas. Entre los líderes estaba Thomas Preston, un seguidor de Spence que había viajado a las Indias Occidentales y se consideraba a sí mismo como un «esclavo no registrado». James Watson, el joven, que era otro seguidor de Spence, discutió justo antes de los disturbios con un sirviente que llevaba la librea del magistrado Leach: «Era como un negro», dijo Watson, «que hubiera huido y tuviera un cierto aire de falta de respeto; pronto llegaría el momento en que su amo podría perder sus propiedades y entonces él sería un hombre de tanta categoría como su amo». En Spa Fields, Watson preguntó a las diez mil personas reunidas en asamblea: «¿Aguantarían los ingleses seguir sufriendo ellos mismos que les pisaran como a los pobres esclavos en las Indias Occidentales, o como si fueran terrones de tierra o guijarros?». En los disturbios se planteaban simultáneamente el tema «de la abolición y la regulación de la maquinaria» y el de la abolición de la esclavitud.[30] Fueron los años de los luditas, durante los cuales, por una parte, se implantó el uso de máquinas de vapor y maquinaria textil para reducir y abaratar la mano de obra y, por otra parte, los trabajadores que, como resultado de esto, se vieron degradados protestaban mediante acciones directas y violentas contra los medios me-



Sufragio universal o el colmo de la escoria!!!, por George Cruikshank.
Colección particular.
Fotografía realizada por Rodney Todd-White.

cánicos que incidían en su opresión. Al igual que Byron antes de 1816 y Shelley posteriormente, Wedderburn se oponía a la mecanización cuando ésta se utilizaba para deshumanizar el trabajo. El primer discurso de lord Byron en la Cámara de los Lores (el 27 de febrero de 1812, cuando tenía veinticuatro años) trataba sobre un proyecto de ley que preveía la pena de muerte para los luditas: «Llamáis a esos hombres», dijo Byron, «chusma

desesperada, peligrosa e ignorante; y, al parecer, pensáis que la única manera de silenciar a esa *bellua multorum capitum* es cortarle unas pocas cabezas superfluas». Recordó a los lores que aquellas cabezas eran capaces de pensar. Además, «es la chusma la que trabaja en vuestros campos y sirve en vuestras casas, la que integra la tripulación de vuestra armada y la que es reclutada para vuestro ejército, la que ha hecho posible que desafiéis al mundo, pero ella puede también desafiaros cuando la desatención y las calamidades la han llevado a la desesperación».

La rebelión de Bussa y los disturbios de Spa Fields ayudaron a Wedderburn a ver que la circulación de información había llegado a ser peligrosa para los dueños de las plantaciones de las Indias Occidentales, de ahí su decisión de publicar *The Axe Laid to the Root*, que aparentemente llegó a las dos audiencias a las que él pretendía llegar: los dueños de las plantaciones y los esclavos. Un comerciante había advertido a la Asamblea de Jamaica sobre el peligro de tales publicaciones, «que contienen doctrinas destructivas para la tranquilidad de esta isla, incitaciones directas a imitar la conducta de los esclavos de Santo Domingo y todo tipo de epítetos odiosos dedicados a los propietarios de esclavos». En su primera carta a Campbell, tras haber recibido la noticia de que ésta había manumitido a su anciana madre y a su hermano, Wedderburn respondía con una denuncia entusiasta de la esclavitud, una exhortación a su hermanastra para que liberara al resto de sus esclavos, un resumen de historia —sobre los hebreos huyendo de la esclavitud en Egipto, sobre los primeros cristianos, sobre los cimarrones amantes de la libertad— y un apoyo a las teorías más recientes de Thomas Spence. En la respuesta, Campbell explicaba que había liberado a sus esclavos y había restituido las tierras, además de describir sus esfuerzos para registrar estas transacciones con el secretario del gobernador, que había remitido el asunto al propio gobernador, el cual a su vez había desestimado sus peticiones de registro, refunfuñando por lo sucedido en Haití. En la tercera carta, Campbell explicaba que el gobernador había llevado la noticia de la emancipación de sus esclavos a la Asamblea de Jamaica, donde un tal Macpherson se había puesto en pie para hablar en contra de las doctrinas de Thomas Spence y para recomendar la rebelión contra la autoridad de la corona si no se revocaban las licencias de los misioneros disidentes. Propuso que Campbell fuera considerada una lunática y que el gobierno confiscara sus esclavos y sus tierras. También sugirió que los dueños de las plantaciones jamaicanas importaran «escoceses hambrientos para gestionar a los esclavos» y sirvientes «que iban a morir en la indigencia» en Inglaterra para utilizarlos

«contra los negros». Entonces la Asamblea anuló las manumisiones realizadas por Campbell, ya que «los esclavos y las tierras que había liberado una entusiasta de las ideas de Spence no debían figurar en el registro»; sin embargo, tampoco se publicaron las actas de la Asamblea por temor a que «cayeran en manos de los esclavos». La preocupación por el hecho de que *The Axe Laid to the Root* había llegado ya a manos de quienes no debían recibirlo indujo a los gobernantes de la isla a ofrecer recompensas por los ejemplares que se devolvieran: para los esclavos, la libertad; para los hombres libres, un esclavo de los que poseía Elizabeth Campbell. La correspondencia entre Wedderburn y Campbell terminaba con la palabra «Continuará», cuando *The Axe Laid to the Root* dejó de publicarse.[31]

Wedderburn formuló una profecía: «Los esclavos serán libres, por una combinación múltiple de ideas» que, supuestamente, iban a ser expresadas en *The Axe Laid to the Root.* Aunque carecía del tono urbano de *The Black Dwarf* publicado por Wooler o de la autoridad fiable del *Political Register* de Cobbett, el periódico de Wedderburn, no obstante, daba vida a un diálogo intelectual transatlántico en el que se producía una síntesis de voces africanas, americanas y europeas. *The Axe Laid to the Root* (el hacha que tala la raíz) tenía un significado especial para los aguadores y leñadores. Estas palabras estaban tomadas de los evangelios de san Lucas y san Mateo, donde figuraban como parte de la maldición que profirió san Juan Bautista contra la arrogancia clasista. También aparecían cuando el Bautista anunció la llegada del Mesías y del bautismo de fuego que éste iba a traer. De esta frase se apropió también literalmente la revolución inglesa; por ejemplo, Abiezer Coppe, tras ordenar a los grandes propietarios que entregaran sus riquezas a los pobres, respondió a los que le criticaron «talando con el hacha la raíz del árbol».[32] El significado revolucionario de las palabras de san Juan Bautista y de «el hacha que tala la raíz» resucitó en la década de 1790 a ambos lados del Atlántico entre los radicales evangelistas o laicos. En Jamaica, el predicador americano Moses Baker enseñó a los esclavos africanos la versión baptista del cristianismo, poniendo el énfasis en san Juan Bautista y la inspiración del Espíritu Santo, lo cual resultó ser compatible con las prácticas religiosas akan y yoruba relativas a los espíritus de los ríos y su calidad de médium. La religión sincrética resultante, llamada *mialismo,* se convirtió en un «semillero de rebeliones de esclavos» y un medio para transmitir el recuerdo de la resistencia.[33] En Nueva York, George White, que había escapado de la esclavitud, oyó un sermón sobre san Juan Bautista y «el hacha que tala la raíz». Cayó al suelo postrado, tuvo visiones nocturnas de los tormentos que sufrirían los

ricos y se convirtió al metodismo. En 1794, mientras estaba en prisión, Thomas Paine escribió *The Age of Reason* con el fin de «talar con el hacha la raíz de la religión». Thomas Spence repitió esta frase en *The Restorer of Society* en 1801 y al comienzo de su última publicación, *The Giant Killer, Or Anti-Landlord* (1814). El año anterior, el ministro baptista americano John Leland expresó su oposición a la esclavitud en *A Blow to the Root*.[34] Y Shelley en *Queen Mab* decía:

> De reyes, sacerdotes y hombres de Estado surgió la guerra,
> cuya seguridad es el infortunio supremo y profundo del hombre,
> cuya grandeza es la degradación. Que el hacha
> tale la raíz, el árbol del veneno caerá;
> y donde se extienden sus exhalaciones envenenadas,
> la ruina, la muerte y el infortunio, donde yacen millones
> saciando el hambre de la serpiente, y sus huesos
> blanquean insepultos en ráfagas pútridas,
> un jardín surgirá, que superará
> en belleza al legendario Edén.

George Liele, antiguo esclavo nacido en América, había introducido en Jamaica durante la década de 1790 el sistema de líderes de clases sociales, según el cual los ministros negros lavaban los pies de sus discípulos.[35] «Los esclavos que podían leer la Biblia ... habían tomado entre sus manos la consagración y la inspiración de los movimientos de protesta ingleses desde Wycliffe hasta los niveladores, y allí encontraron algunos ciertas lecciones que los misioneros no enseñaban», escribió la historiadora Mary Turner. Los metodistas y los baptistas enseñaban las Escrituras en voz alta, mediante el canto de himnos y la repetición sucesiva de líneas del pentagrama. Wedderburn escribió y publicó himnos compuestos por él mismo en uno de sus primeros opúsculos, titulado *Truth Self-Supported* (1802); John Jea escribió un libro de himnos en 1817. En particular, el repertorio de himnos metodistas estaba lleno de referencias al jubileo. El baptista Moses Baker fue arrestado por un cargo de sedición en 1796 debido a que había incluido en su sermón el himno:

> Nunca más seremos esclavos,
> ya que Cristo nos ha hecho libres,
> ha clavado a nuestros tiranos en la cruz,
> y ha comprado nuestra libertad.

Un baptista negro de Jamaica fue ahorcado y otro deportado por fomentar la rebelión en 1816. Un rey jamaicano de los igbos fue elegido y ensalzado en el canto siguiente:

> Mi buen amigo, señor Wilberforce, ¡haznos libres!
> Dios Todopoderoso ¡te damos gracias! Dios Todopoderoso ¡te damos gracias!
> Dios Todopoderoso ¡haznos libres!
> *Buckra* [el rey] de este país no nos hace libres:
> ¿Qué puede hacer el negro? ¿Qué puede hacer el negro?
> ¡Tomar la fuerza a la fuerza! ¡Tomar la fuerza a la fuerza!

El que entonaba este canto explicaba que «no había cantado otras canciones más que las que su sacerdote de color le había asegurado que contaban con la aprobación de san Juan Bautista ... [el cual] era un amigo de los negros y su cabeza había sido colocada en una bandeja». En Inglaterra los seguidores de Spence tenían una tendencia similar a entonar cantos subversivos, poniendo a los textos revolucionarios la música de melodías populares como «Sally in the Alley» o, como no, «God Save the King».[36]

En sus cartas a Campbell, Wedderburn hablaba de una forma radical sobre el cristianismo primitivo. En esto mostraba una gran influencia del seguidor de Spence y camarada suyo Thomas Evans, que había dado testimonio sobre «el efecto de hacer cercado tras cercado; cargar un impuesto tras otro; quitar al granjero el derecho a cosechar en campos abiertos, el derecho a los campos comunales, a vivir en su granja, a disponer del cobertizo que en otros tiempos había sido suyo; robarle su pequeño granero, su cerdo, sus aves de corral, su combustible; reducirle así, en definitiva, al estado de pobreza, de esclavitud». En *Christian Policy, the Salvation of the Empire* (1816), Evans sostenía que la respuesta a la expropiación y la esclavitud era el comunismo de los primeros cristianos; una nueva era debía ser «aclamada como jubileo». Wedderburn escribió: «Los antiguos cristianos lograron esta feliz manera de vivir en camaradería o hermandad, pero, después de la muerte de Cristo y los apóstoles, el clero nacional convenció al emperador para que instaurara la religión cristiana y ... tomaron posesión de las propiedades de la Iglesia ... Se han preocupado de proteger este patrimonio mediante leyes que castigan con la pena de muerte a todos aquellos que se atrevan a intentar quitárselo». Por su parte, Elizabeth Campbell aludió a la amplia base social que aprobaba las ideas de Evans, diciendo que sabía que éste y su hijo habían sido encarcelados y que los esclavos liberados «cantan durante todo el día en el tra-

bajo canciones que hablan de Thomas Spence y de los dos Evans de la prisión de Horsemonger Lane, y también de ti, hermano, y cada vez que rezan sus oraciones mencionan en ellas a los Evans, y afirman que Dios Todopoderoso enviará a los ángeles a su debido tiempo para que los liberen en respuesta a nuestras plegarias».[37]

La última de las cartas que se escribieron Wedderburn y Campbell contenía una discusión sobre los metodistas. Elizabeth Campbell había replicado al secretario del gobernador, que la acusaba de haber escuchado a los metodistas. Tras las preocupaciones del secretario estaban las reuniones nocturnas y secretas que habían celebrado en el este de Jamaica durante 1815 algunos metodistas de color, que en sus enseñanzas afirmaban que el regente y Wilberforce querían que los esclavos fueran liberados. Algunos años antes, entre 1807 y 1814, las autoridades habían cerrado la Wesleyan Chapel de Kingston. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera se había constituido en 1804, y su rama jamaicana en 1812, pero justo un mes antes de salir la primera edición de *The Axe Laid to the Root*, un misionero baptista había hablado a favor de los esclavos y había sido expulsado de su cargo. Esto animó a Campbell a contestar al secretario: «Pido que Dios bendiga a los metodistas; son ellos quienes nos enseñan a leer la Biblia». Así contribuían a hacer que el jubileo fuera posible.[38]

La Biblia fue una de las fuentes de la «múltiple combinación de ideas» que conduciría a la libertad; otras fueron los cimarrones en Jamaica y los seguidores de Spence en Inglaterra. Los cimarrones jamaicanos fueron importantes para Wedderburn en el aspecto personal, ya que constituyeron su gran familia, pero en el aspecto histórico lo fueron incluso más, como fuerza para la libertad. Wedderburn comenzó sus primeras cartas a Campbell apelando a los antepasados de ésta: «Usted desciende de la pureza de los cimarrones, sus predecesores, que lucharon durante veinte años contra los cristianos, ya que éstos querían reducirlos de nuevo a la esclavitud, después de que ellos habían huido de los españoles y se habían refugiado en los bosques». Wedderburn se refería con esto a la primera guerra de los cimarrones, que era para él equivalente al movimiento para la libertad promovido por los cavadores y los niveladores, cuya derrota en la revolución inglesa había hecho posible que Cromwell conquistara Jamaica y había hecho necesaria la lucha de los cimarrones. Wedderburn decía a su hermanastra que Cromwell y sus partidarios habían reivindicado los «derechos del hombre en su país», pero se habían encargado de «destruir a sus antepasados [los de Campbell], que entonces luchaban por la libertad».[39]

El relato de esta historia servía como introducción práctica a los actos de manumisión —el jubileo— que Campbell iba a llevar a cabo:

> Reúna luego a sus esclavos, hágales formar medio círculo como un creciente de luna, dígales que se sienten y escuchen la voz de la verdad; hábleles diciendo: vosotros que fuisteis esclavos de los crueles españoles que os raptaron de vuestro país, y fuisteis traídos aquí por Cromwell, el grande, que tuvo reyes humillados a sus pies y llevó a uno al patíbulo, que envió una flota cuyo almirante no se atrevía a regresar sin haber realizado algo que fuera del agrado de su jefe; vino aquí y expulsó a los españoles; los esclavos, mi gente, huyeron entonces a los bosques en busca de refugio, los invasores les llamaron para que volvieran a la esclavitud, ellos se negaron, lucharon durante veinte años o más; la esclavitud era más aterradora que la muerte.

La historia de los cimarrones fue un necesario preludio para la libertad, que se había ganado y renovado en tres guerras: en la década de 1650, en la de 1730 y en la de 1790.[40]

«Yo, que soy una débil mujer de la tribu de los cimarrones, comprendí directamente la doctrina de los seguidores de Spence: oí hablar de ella y obedecí, y los esclavos sintieron la fuerza directamente», escribió Campbell. No está claro por qué se refería a sí misma como una «débil mujer». Puede que estuviera enferma, o quizá sólo estaba siendo irónica, o se fingía enferma, o se daba importancia. Pudo ser una pose que tenía que adoptar frente al gobernador, quien le respondió condescendientemente, diciendo: «Bien, niña, te escucharé hablar de este tema en algún momento más conveniente». Sin embargo, tanto Campbell como el gobernador sabían que las trabajadoras de Jamaica nunca se rendirían sin luchar. De hecho, poco antes se había llevado a cabo una huelga (1816) en la que las mujeres de una plantación «se habían negado, todas a una, a retirar el bagazo» —es decir, la caña de azúcar machacada, cuya retirada era esencial para continuar el proceso de la «fábrica en el campo». La fábrica paró, el conductor fue a realizar el transporte y «un joven y violento demonio llamado Miss Whaunica se le echó a la garganta e intentó estrangularle: el operario fue obligado a retirarse y, con el tiempo, esta rebelión de mujeres fue aplastada».[41]

¿Cómo podía una mujer de la estirpe de los cimarrones «comprender directamente la doctrina de los seguidores de Spence»? La respuesta está en el aprovisionamiento, o producción agrícola para su uso inmediato, que era común tanto para los cimarrones como para los seguidores de

Spence. Los cimarrones practicaban una agricultura de subsistencia que fue muy admirada por los comunistas agrarios en Inglaterra: «En cualquier franja de tierra era posible encontrar frutas y verduras, ya que la primera cosa que hacía todo grupo de cimarrones, como requisito previo para la supervivencia, era plantar un terreno para provisiones» en el que crecían plátanos, cocos, bananas, piñas, maíz dulce y mandioca. Tanto los cimarrones como los seguidores de Spence abogaban por poner límites a la acumulación individual, aplicando medidas estrictas y colectivas. El ganado pastaba en pastos comunales y las tierras asignadas se explotaban en común. En consecuencia, Wedderburn ponía el énfasis en la existencia de una comunidad de intereses entre los trabajadores de Jamaica y los de Inglaterra, una comunidad de intereses que había comenzado siglo y medio antes en el marco de una historia común.[42]

En primer lugar, ¿cómo podía una mujer como Elizabeth Campbell haber conocido la doctrina de Spence? Y, a su vez, ¿cómo podían los seguidores de Spence en Inglaterra haber conocido la historia de los cimarrones? El gobernador de Jamaica supo que la doctrina de Spence circulaba en letra impresa, a través de panfletos y periódicos. Robert Southey escribió sobre el plan de Spence en la *Quarterly Review* de octubre de 1816; el *Courier* y el *Political Register* también publicaron este plan, afirmando el último de éstos que los seguidores de Spence tenían unas trescientas mil personas preparadas para iniciar la rebelión. Campbell había leído, con cierta sorpresa, informes de prensa contrarios a los seguidores de Spence; preguntó a Wedderburn sobre la opinión del reformador parlamentario sir Francis Burdett.[43] Durante todo este período, las redes de información más importantes y más subversivas fueron las marítimas. Cuando el secretario del gobernador intentó disuadir a Campbell de liberar a sus esclavos, ella le respondió que ya había circulado la noticia de cuáles eran sus intenciones: «Les dije [a mis esclavos] que no hablaran de ello, pero hablaron ampliamente. La noticia ha llegado a Old Arbore y a St. Anns, hasta las Blue Mountains, hasta North Side, y los barcos que transportan plátanos han llevado la información a Port Morant y a Morant Bay». Thomas Thistlewood describe con gran detalle este sistema de comunicación costero: «La ruta seguida era fluvial y marítima, por las acequias, los canales y los ríos, y a lo largo de la costa, desde una finca a otra con puntos de partida y de llegada en los embarcaderos o malecones, en todo tipo de pequeñas embarcaciones tripuladas por esclavos que oían y transmitían las noticias».[44]

De hecho, el vínculo estratégico para la correspondencia entre Wedderburn y Campbell era precisamente un marinero. Campbell explicó el

procedimiento: «Envío la carta a través de un cocinero negro: no me atrevo a confiársela al correo, porque abren las cartas de la gente». Al terminar las guerras napoleónicas, aproximadamente la cuarta parte de la marina real estaba formada por negros, siendo la proporción probablemente sólo un poco menor en las marinas mercantes inglesa y americana.[45] El propio John Jea, nacido en Calabar y luego vendido como esclavo a un neoyorquino, estaba trabajando como cocinero a bordo del *Iscet*, un navío de Liverpool, cuando fue capturado por los franceses en 1810. El cocinero negro era algo tan común que se convirtió en un estereotipo dentro del relato náutico de ficción, alcanzando su apogeo en *Mr. Midshipman Easy* (1836) de Frederick Marryat. Este personaje, que era tan importante para la comunicación panafricana en la época de la navegación a vela como lo sería el mozo del coche-cama en la época del ferrocarril, llevaba las noticias del jubileo.[46]

En su primera carta a Elizabeth Campbell, Wedderburn le aseguraba que el jubileo llegaría a Jamaica y suponía que ella entendería exactamente lo que él quería decir: «Los esclavos empiezan a comentar que, si sus amos fueran cristianos, no los mantendrían en la esclavitud durante más de siete años, ya que éste es el plazo que establece la ley de Moisés». Algo de la ley mosaica del jubileo formaba parte ya de la política laboral transatlántica.[47] Por ejemplo, muchos de los trabajadores con contrato de servidumbre que emigraban a América se comprometían para un período de siete años y a las personas de color que recibían la manumisión se les extendía certificados de libertad que eran válidos para siete años.

Wedderburn citó a Isaías en el pasaje en que éste condenaba a los que «agregaban una casa a otra y juntaban campo con campo, es decir, convertían pequeñas granjas en granjas enormes, tragándose a los hijos de la viudas y su patrimonio». Elizabeth Campbell liberó a sus esclavos tal como exigía el jubileo; a continuación dio el paso siguiente hacia la liberación redistribuyendo sus tierras: se dijo que «Miss Campbell había gritado entonces, la tierra es vuestra ... porque he leído la palabra de Dios y ésta dice que Dios dio la Tierra a los hijos de los hombres». Luego añadió: «Un hijo de la naturaleza me ha instruido para que os restituya vuestro derecho natural a la tierra en la que estáis, de acuerdo con el plan de Spence». Elizabeth Campbell insistió en que su acción no era única, sólo un gesto de buena vecindad: «La gestionaré yo misma, como vuestro mayoral, mi hermano nos ayudará, viviremos felices, como la familia de los *Shariers* en el distrito de Saint Mary, que poseen todas las cosas en común». Quizá se refería a un apellido (según el *Almanac for Jamaica* de

1818, tres plantaciones eran propiedad de los Shreyers), o puede que estuviera pensando sencillamente en «sharers» («partícipes o copropietarios»). En cualquier caso, en Jamaica hubo al menos otro caso en que se puso en práctica el jubileo, y fue en 1817, cuando «Monk» Lewis aplicó un jubileo decidido desde arriba en sus plantaciones azucareras de Westmoreland para evitar la acumulación desigual de propiedades entre sus esclavos: «Hice público que desde aquel momento ningún negro podría poseer más de una casa con una parcela de tierra suficiente para mantener a su familia, y el domingo siguiente el capataz, por orden mía, inspeccionó el pueblo, quitando una parte de su propiedad a los que poseían demasiado, para dársela a los que poseían demasiado poco, e hizo una nueva distribución total según la ley agraria más estricta».[48]

El período comprendido entre 1790 y 1820 fue una época de ingeniería social, así como de reorganización de pueblos y de terrenos cedidos por los dueños de las grandes plantaciones de Jamaica. Las acciones emprendidas por Lewis y Elizabeth Campbell fueron coherentes con los temas de la historia agraria de Jamaica en esta época, tal como explica Barry Higman en su estudio de mapas y planos de haciendas, que fueron en gran medida regulares y lineales hasta 1810, y más irregulares a partir de esta fecha dada la lucha por el espacio que sostuvieron los hacendados y los esclavos. Spence y Wedderburn se adelantaron a la transformación de la agricultura que se produjo después de la emancipación y que dio lugar a asentamientos de propietarios de minifundios en pueblos de hombres y mujeres libres, fundados por misioneros en la zona de haciendas de la costa norte o formados por ocupantes ilegales en haciendas abandonadas o tierras de reserva infraexplotadas. Algunos de estos pueblos libres fueron incluso anteriores a la emancipación y establecieron prácticas consuetudinarias que perduraron hasta bien entrado el siglo XX como «terrenos familiares». La novela de Claud McKay titulada *Banana Bottom* trata precisamente del jubileo en uno de estos pueblos.[49]

HISTORIA Y REVOLUCIÓN

Después de haber explorado la correspondencia entre Wedderburn y Campbell, con la historia del jubileo que forma el núcleo de dicha correspondencia, ha llegado el momento de plantearse algunas preguntas sobre Wedderburn como teórico del proletariado atlántico. En primer lugar, ¿cuál era su manera de entender la historia? En segundo lugar, ¿cómo concebía

la tradición revolucionaria? En tercer lugar, ¿qué elementos consideró como constituyentes de la fuerza social y política que haría la revolución? Y, finalmente, ¿cómo combinó el cristianismo, el republicanismo y el abolicionismo? Wedderburn comprendió, quizá tan bien como cualquiera en su época, que los destinos de los trabajadores de ambos lados del Atlántico estaban vinculados entre sí. Sería durante toda su vida un maestro que enseñaba esta verdad a través de sus acciones, sus sermones y sus escritos, incluido *The Axe Laid to the Root*. Formaba parte del entorno radical de la posguerra, por lo que conoció muy bien tanto *Queen Mab*, de Shelley, como *Las ruinas de Palmira*, de Volney.

Wedderburn vio la historia como un proceso internacional de expropiación y resistencia. Los ricos de todos los países utilizaban su poder económico y político en primer lugar para robar la tierra y después para aplastar a aquellos que en algún tiempo la habían ocupado, utilizando el terror para ponerlos a trabajar en condiciones de esclavitud. Wedderburn escribió que «en todo el mundo la gran mayoría de los habitantes de cada nación está desposeída del derecho a la tierra». A la consiguiente resistencia la llamó «guerra universal». En 1819, en la Hopkins Street Chapel de Wedderburn el tema de discusión era «en caso de una guerra universal, ¿cuál de los dos bandos, los ricos o los pobres, tiene posibilidades de salir victorioso?». Wedderburn abrió el debate con la afirmación de que «no había sino dos clases de personas en Inglaterra». Después extendió una invitación al análisis histórico a los allí reunidos en asamblea: «¿Cómo llegó a suceder esto?» Lo que podemos preguntarnos es cómo habría respondido Wedderburn a su propia pregunta.[50]

La primera vez que se dirigió a los esclavos de Jamaica, Wedderburn explicó la importancia fundamental de la lucha por la tierra:

> Por encima de todo, cuidad y mantened la posesión de la tierra que ahora poseéis como esclavos; porque sin eso no vale la pena poseer la libertad; porque si alguna vez renunciáis a la posesión de vuestras tierras, vuestros opresores tendrán el poder de dejaros pasar hambre hasta que muráis, haciendo leyes para su propia conveniencia; lo cual os obligará a cometer crímenes con el fin de conseguir lo necesario para vuestra subsistencia; pues en Europa los propietarios de tierras se sirven de aquellos que están desposeídos de sus tierras; porque es un hecho que miles de familias están actualmente muriéndose de hambre; las prisiones están llenas: la humanidad impulsa al poder ejecutivo a imponer la sentencia de muerte a los criminales, mientras los propietarios de tierras, de hecho, viven rodeados de todo lo que necesitan. Que os sirvan de advertencia los sufrimientos de

> los pobres en Europa y nunca renunciéis a las tierras que ahora poseéis, ya que es vuestro derecho otorgado por Dios y la naturaleza, ya que «la tierra fue dada a los hijos de los hombres».

Para Wedderburn el punto de partida era la idea de que la tierra pertenecía a Dios, que se la dio a «los hijos de los hombres», sin permitir «diferencia alguna por el color o el carácter, por ser justo o injusto». Luego llegó la violencia y el terror, cuando los cercadores y los acaparadores convirtieron la tierra en propiedad privada y crearon la esclavitud: «El primero que excluyó a su hermano del derecho [a la tierra] fue un tirano, un atracador y un asesino, porque privaba a su hermano de los medios de subsistencia. El débil tenía entonces que solicitar convertirse en esclavo del villano». El sistema de terror se perpetuó cuando el propietario de tierras, que no poseía «título alguno de propiedad ... coherente con la justicia natural y universal», vendió o dejó en herencia a sus hijos «lo que había obtenido antes por la fuerza o mediante un fraude». El mensaje de Wedderburn a sus hermanos y hermanas de Jamaica se basaba en la experiencia que había tenido su propia generación con el robo masivo llevado a cabo en Inglaterra, donde sólo entre 1801 y 1831, 1.421.143 hectáreas de tierras comunales fueron expropiadas por ley a la población agrícola, lo cual constituyó un ejemplo de robo practicado por el Parlamento de los terratenientes. Arthur Young comparó este procedimiento con el caso de un hombre que roba a otro su pañuelo y luego lo utiliza para bordar en él las iniciales de su nuevo propietario.[51] Las condiciones de la vida rural eran tan terribles en 1816 que el gobierno intentó suprimir el informe anual llamado *The Agricultural State of the Kingdom*. La realidad es que muchas personas fueron ahorcadas por haber protestado contra el cercado de tierras y el alto precio del pan. (Con motivo de la condena de veinticuatro de estas personas en una audiencia especial celebrada en la catedral de Ely, se interpretó el *Aire* de Händel en cuyo texto se decía: «¿Por qué se enfurece el cielo entero de forma tan extrema?».)

Wedderburn consideraba injusto que «unos pocos puedan tener todo el poder para cultivar o no cultivar la tierra, ya que con ello tienen en sus manos la existencia de toda la población. Pueden desencadenar la hambruna o crear la abundancia». Esta parodia estaba tal vez más clara en el caso de los irlandeses: «¿Cómo puede alguien justificar las gigantescas zancadas que la muerte ha dado a través de Irlanda, un país que podía suministrar material humano a vuestra armada y vuestro ejército, a todas vuestras colonias? ¿Y es posible que ahora sus habitantes estén muriendo

en la miseria?». Luego exclamaba: «¡Oh! tú, pobre Irlanda, tu muerte, por la hambruna, será un monumento perpetuo, incluso eterno, a la deshonra de los terratenientes, será un libro inmortal en el que se leerá el infame sistema de propiedad privada existente en el país». En respuesta a la nueva ciencia llamada demografía, que trataba de disfrazar este asesinato, Wedderburn escribió: «Malthus, para complacer a los ricos, ha dicho que la población, cuando es excesiva, está condenada a perecer por las leyes de la naturaleza, que son las leyes de Dios. Los seguidores de Spence afirman que la Divinidad dio la tierra a los hijos de los hombres sin hacer acepción de personas».[52]

Wedderburn puso de relieve que los tiranos, ladrones y asesinos no sólo actuaban en Inglaterra e Irlanda, sino también en África y en América, apoderándose no sólo de la tierra, sino también de la mano de obra. Insistió en que los esclavos africanos eran «hombres raptados», «personas raptadas», «familias raptadas», gente que luego era «vendida como ganado en el mercado». Citó el Éxodo 21:16: «Aquel que rapte a un hombre, tanto si lo ha vendido, como si éste es hallado en su poder, deberá ciertamente ser castigado con la muerte». Condenó «a todos los potentados, gobernadores y gobiernos de todo tipo por el crimen que viola de manera infame los derechos sagrados del hombre —por la fuerza de las armas, o si no, atrapando a las personas y llevándoselas a la fuerza de su país natal, y vendiendo a las personas raptadas y a sus descendientes». Un espía informó de que Wedderburn denunciaba a los traficantes de esclavos, los cuales «utilizarían negros para que fueran a raptar mujeres —las meterían en sacos y las asesinarían si éstas dieran la voz de alarma. Tendrían navíos preparados y huirían en ellos». Además precisaba que esto «lo harían miembros del Parlamento —que lo hacían para su propio beneficio», al igual que harían esclavos a los trabajadores de sus fábricas de algodón, siendo éste, en primer lugar, el modo en que habían conseguido «el dinero que les habría llevado al Parlamento».[53]

Wedderburn deseaba que los esclavos de Jamaica supieran que, cuando los ricos expulsaban a la gente de sus tierras, hacían leyes para protegerse a sí mismos y criminalizar a los desposeídos, cuyos esfuerzos para subsistir sólo les reportarían ya el látigo, la prisión o los patíbulos. Las prisiones inglesas estaban llenas de expropiados y criminalizados. En *The Axe Laid to the Root* advertía a los esclavos que iban a recibir su emancipación de que «no tuvieran prisiones» cuando organizaran una sociedad mejor, ya que «son sólo escuelas de vicio y depósitos para las víctimas de la tiranía». A continuación comparaba la prisión con la esclavitud, advir-

tiendo a los hacendados: «Os informaré para vuestra seguridad en el presente y para el bienestar de vuestra descendencia en el futuro de que debéis dejar libres a los esclavos inmediatamente, porque en su prisión se ha oído una voz, liberadlos y dejadles ir». En cuanto a las prisiones que ya existían en Inglaterra, Wedderburn era partidario de abrirlas. Seguramente estaría de acuerdo con la opinión expresada en 1816 por un miembro del «comité tricolor» a «nuestros paisanos y camaradas que sufren la cárcel», tal como informó un espía del gobierno: «Se abrirán las puertas de las prisiones [y] vuestras arrogantes "bastillas" quedarán reducidas a cenizas».[54]

Wedderburn recalcó también el papel que desempeñaban los ahorcamientos en la represión de los movimientos proletarios y el establecimiento de una disciplina clasista. Recordaba a tres militantes sobre los cuales se había cerrado el nudo corredizo del verdugo: Edward Marcus Despard; el marinero irlandés Cashman, ejecutado por su participación en los disturbios de Spa Fields, y John Bellingham, el asesino del primer ministro Spencer Perceval.[55] Se enteró por Elizabeth Campbell de las últimas noticias sobre ahorcamientos en Jamaica: «Existe una ley aprobada por la Asamblea para ahorcar a los esclavos. A uno lo han ahorcado por predicar, enseñar o exhortar, a otro por lanzar al aire su azada y bendecir el nombre del rey Jorge, confundiendo la abolición del tráfico de esclavos con la abolición de la esclavitud». Wedderburn expresó sus propios temores al final de su autobiografía: «Habría regresado a Jamaica, si no hubiera tenido miedo a los propietarios de las plantaciones; porque odian tanto a cualquiera que tenga sangre negra en sus venas y se atreva a pensar y actuar como un hombre libre que lo más seguro es que habrían inventado algún cargo contra mí y me habrían ahorcado».[56] A pesar de la queja de que los dueños de las plantaciones «poco pueden hacer, porque hace mucho que la levadura está en la masa, y como los esclavos son su pan, no pueden ahorcarlos a todos», sin embargo, la policía británica seguía actuando de manera mortífera, a gran escala si era necesario, tal como se habia precisado en un mensaje privado y confidencial que partió en 1804 de Downing Street y tenía como destinatario a sir George Nugent, que fue gobernador entre 1801 y 1806: «La influencia de un gobierno negro libre en Santo Domingo puede ser siempre peligrosa, por consiguiente lo que parece ser el sistema más seguro es la extinción de esa clase de esclavos en cuya fidelidad no se puede confiar y la propagación solamente de aquellos que por los hábitos adquiridos en la infancia y a través de la educación son propensos a la sumisión».[57]

En su opúsculo titulado *Cast-Iron Parsons, or Hints to the Public and the Legislature, on Political Economy* (1820) Wedderburn sugería la aparición de una nueva fase en el proceso histórico. Durante una visita a la iglesia de Saint Paul, Shadwell, junto a los muelles de Londres, había preguntado al sacerdote si la iglesia estaba construida de ladrillo o de piedra. «De ninguna de las dos cosas», fue la respuesta, «sino de hierro colado». Una anciana vendedora de manzanas que oyó la conversación añadió: «Ojalá hiciera Dios que los sacerdotes fueran también de hierro colado». A Wedderburn esto le pareció una idea excelente: «Dado que la rutina de las tareas que se exigen al clero de la Iglesia *legítima* era tan mecánica y que nada era tan actual como la sustitución de la mano de obra humana por la maquinaria, se me ocurrió que algún día sería posible sustituir a los sacerdotes reales por sacerdotes de hierro colado». Un sacerdote así podría ser engrasado y se mantendría como nuevo dentro de un armario, para ser desplegado los domingos. De hecho, esta idea tenía una aplicación aún más amplia, ya que también sería posible hacer un maestro que fuera un mecanismo de relojería, para dedicarlo a la enseñanza de las ciencias. A este invento Wedderburn lo llamó un «technicatholicautomatoppantoppidon». En una posdata, Wedderburn sugería que se hiciese un rey de hierro colado y que los miembros del Parlamento se fabricasen también con el mismo material, por lo que no tardó en ser encerrado en la cárcel por blasfemo. Entendió lo que eran la maquinaria, los políticos y la fuente de toda riqueza: «Esclavos y hombres infortunados han cultivado la tierra, la han adornado con edificios y la han llenado de todo tipo de riquezas. Además, la riqueza que os dio la posibilidad de poner a toda esa gente a trabajar se obtuvo de la sociedad por las buenas o por las malas. Por favor, ¿alguna vez se vio que un salvaje solitario fuera rico? No; todas las riquezas provienen de la sociedad, es decir, de la parte trabajadora de ésta».[58]

Si Wedderburn consideró el lado capitalista de la historia como expropiación, vio a los proletarios como la resistencia. A una edad temprana había tenido la historia de la resistencia como algo latente que ardía en su conciencia, y era sobre todo esta historia lo que más deseaba comunicar a los trabajadores de Inglaterra y América. Este autodidacta que se llamaba a sí mismo una «pobre lombriz desheredada» se remontó a la antigüedad y arrastró la historia hasta la época que a él le tocó vivir: en este proceso el jubileo era una cuestión fundamental, como lo eran el cristianismo radical, las rebeliones campesinas, las sublevaciones de los esclavos, la acción de la turba, las insurrecciones urbanas, los motines milita-

res y la huelga. En la época en que vivió Wedderburn, fueron éstas las fuentes del poder proletario y los elementos constituyentes de la revolución, los medios con los cuales él y otros «harían que el mundo dejara de ser un osario para convertirse en un paraíso».[59]

Wedderburn y Campbell pertenecían a una tradición en la que el recuerdo de la lucha se mantenía vivo a través de la tradición oral y se pasaba de unas generaciones a otras mediante instrumentos mnemotécnicos gobernados por estrictos cánones de discreción. Uno de los valores de *The Axe Laid to the Root* era la voluntad de Wedderburn de poner estos conocimientos en letra impresa, con el fin de ampliar los conocimientos de los trabajadores tanto en Jamaica como en Inglaterra. Trabajó para establecer orígenes comunes, conexiones y paralelismos entre las luchas que tenían lugar en estas dos partes del mundo y que comenzaron con los primeros cristianos. El comienzo de la historia de Wedderburn, como su final, fue por lo tanto comunista, una pauta establecida por los «cristianos de los primeros tiempos», que habían «intentado resucitar esta manera feliz de vivir en camaradería o hermandad». Un héroe pionero de esta tradición había sido Wat Tyler, el líder de la rebelión campesina de Inglaterra en 1381, que había abierto las prisiones y había negociado con el rey la abolición de la condición de siervo, antes de ser asesinado por los magistrados de Londres. Era importante que los cimarrones y otros rebeldes de Jamaica recordaran al mismo tiempo cosas tan relevantes como la resistencia y la traición.[60]

La revolución inglesa ocupó también un lugar fundamental en el pensamiento de Wedderburn. En 1802, el año de la conspiración de Despard, Wedderburn decidió colocar en la portada de su obra *Truth Self-Supported* unas líneas de I Corintios 1:27: «Dios ha elegido lo insensato del mundo para confundir a los sabios; y ha elegido lo débil del mundo para confundir a lo que es poderoso». Wedderburn reservó también un lugar en su panteón para los «primeros cuáqueros».[61] Sobre la producción de azúcar en las Indias Occidentales escribió, con el lenguaje del siglo XVII, lo siguiente:

> Las gotas de sangre, el horrible abono
> que llena de jugo exquisito el bidón que rebosa
> y, así, ¿han de soportar nuestros semejantes
> por un ruin comercio la indignidad del dolor?

Entendía que el imperialismo y la esclavitud que afligieron a Jamaica por culpa de Cromwell a partir de 1655 habían sido posibles a causa de la

derrota de los radicales, cuya batalla había tenido lugar por aquel entonces en ultramar y en la cual fueron vencidos los antepasados cimarrones de Elizabeth Campbell. La colonización de Jamaica estuvo estrechamente vinculada al ávido ímpetu con que entró Inglaterra en el tráfico de esclavos.

Aunque Wedderburn nunca mencionó expresamente la rebelión de Tacky en sus escritos, no hay duda de que estuvo influido por este suceso. Habiendo vivido los primeros años de su vida en los distritos de Westmoreland y Hanover, donde tuvo lugar una gran parte de estas luchas, seguramente oyó a algunos veteranos supervivientes contar la historia. Wedderburn asumió una de las ideas que surgieron de la rebelión de Tacky, el argumento que J. Philmore había expresado con anterioridad en letra impresa: que los esclavos tenían derecho a conseguir la libertad por sí mismos rebelándose y matando a los tiranos. Uno de los prospectos que Wedderburn escribió en 1819 planteaba la siguiente pregunta: «¿Puede ser asesinato MATAR A UN TIRANO?», a la que seguía la discusión de la pregunta que se asociaba automáticamente a la anterior: «¿Es inherente al esclavo el derecho a matar a su amo, cuando éste le niega LA LIBERTAD?». Uno de los espías que asistían a la reunión informó de que, al final del debate, «casi todas las personas que estaban en la habitación alzaron sus manos en una respuesta afirmativa a esta pregunta». Entonces Wedderburn exclamó: «Bien, caballeros, ahora puedo escribir a casa y decir a los esclavos que maten a sus amos cuando les parezca». Otro espía estaba seguro de que la reunión tenía un doble significado: los allí reunidos «admiten que su objetivo no es nada menos que el asesinato de sus gobernantes y el derrocamiento del gobierno de Inglaterra».

La revolución de Haití, la primera rebelión de trabajadores que terminó con éxito en la historia moderna, causó una profunda impresión en Wedderburn. Aunque advirtió a sus hermanos y hermanas de Jamaica contra la sangría que se había producido en Haití, sabía que la furia era una respuesta inevitable ante el terror y la explotación, y no tenía reparos para utilizarla en una guerra de nervios contra las autoridades de Jamaica, dándoles el siguiente consejo: «Preparaos para huir, vosotros los hacendados, porque os espera el mismo destino que a Santo Domingo». Wedderburn también tomó nota de la derrota que sufrieron en 1798 los Irlandeses Unidos, pero comentó que le habían parecido despreciables sus tácticas militares en la batalla de Vinegar Hill: los cimarrones y los rebeldes de Jamaica, explicó Wedderburn, «no optarán por utilizar tropas organizadas, como los tontos rebeldes irlandeses». Los rebeldes de

Jamaica no dependían de la tecnología (utilizaban «podaderas» como armas), ni del transporte de tropas por carretera, ni de la logística necesaria para el suministro de alimentos.

El levantamiento de cientos de esclavos en la rebelión de Bussa para liberarse de la esclavitud en Barbados seguramente figuró en el informe que Wedderburn ofreció en una reunión en 1819 sobre la «Insurrección de los esclavos en algunas de las islas de las Indias Occidentales». Los oradores que participaron en esta reunión establecieron una relación entre la esclavitud en el Caribe y la condición de siervo en Inglaterra, proponiendo la abolición de ambas. Después de este suceso y de la masacre de Peterloo de 1819, Wedderburn hizo un llamamiento al proletariado inglés para que tomara las armas. Algunos estaban ya dispuestos, como los tejedores de Halifax, que en 1819 llevaban un estandarte en el que se podía leer: «Sufrimos por estar agobiados esperando la liberación, pero nos alegramos con la esperanza del jubileo». Una de las consecuencias de la propuesta de lucha armada fue la conspiración de Cato Street, en la cual el plan era atacar el gabinete de ministros mientras éstos cenaban y matar a unos cuantos tiranos: el presidente de la Cámara de los Lores, el lord titular del Tesoro, el ministro de la Guerra, el ministro del Interior Castlereagh, el ministro de Hacienda, el director de la Casa de la Moneda, el presidente del Consejo de Indias y el duque de Wellington. Esta acción sería el detonante para otros ataques perpetrados en Londres, en la Casa Consistorial del alcalde y en el Banco de Inglaterra, así como para otras insurrecciones en el norte. Wedderburn podría haber participado si no hubiera estado en prisión, condenado por blasfemia. En todo caso, los acontecimientos de 1816 le hicieron ver a Wedderburn que las rebeliones de los esclavos y la insurrección urbana podían producir un gran jubileo, la apoteosis de la resistencia, que comenzó con un paro laboral que «aterrorizaría a los opresores». En 1820 el jubileo había llegado a ser ya internacional y panétnico: formaba parte de la actividad propia del proletariado y estaba asociado con las profecías y las acciones insurgentes. Se convirtió en la base de la huelga general, tal como explicó William Benbow.[62]

El concepto de proletariado que tenía Wedderburn surgía de las experiencias de una vida que transcurrió en las ciudades portuarias de Kingston y Londres. James Kelley escribió en 1838 que, en la Jamaica donde nació Wedderburn, «los marineros y los negros han mantenido siempre unas relaciones de lo más cordiales». Señaló que los esclavos tenían «una sensación de independencia en su trato con los marineros ... En presencia

de un marinero, el negro se siente un hombre». Dentro de la demografía de la isla, «los pájaros de colores eran más frecuentes entre los esclavos que trabajaban en los muelles». R. R. Madden escribió sobre estas relaciones con conocimiento del tema. En los distritos marineros del este de Londres, «todo *individuo* que hacía acto de presencia era bienvenido, sin que se considerara un obstáculo su color o su país de origen ... Todo era *felicidad* —todo el mundo se sentía libre y cómodo, y la libertad de expresión permitía una armonía auténtica. Allí había verdaderamente un grupo variopinto: *lashcares* [marineros y/o soldados de las Indias Orientales], negros, hombres de la mar, carboneros, basureros, mujeres de color, viejos y jóvenes, algunos restos de las que en otro tiempo fueron chicas refinadas, etc. *bailaban* todos juntos».[63] Todo el mundo conocía a Tom Molyneux, el marinero americano negro que fue campeón de boxeo de los pesos pesados. En 1814 los marineros afroamericanos de la prisión de Dartmoor representaron *Otelo*.[64] Desde luego, la ciudad de Londres y otras zonas de Inglaterra, Escocia y también Irlanda eran ya variopintas, o libres y tranquilas, en 1820. Las autoridades vigilaban cuidadosamente las combinaciones de gente diversa, pero no podían controlarlas. En América, Congo Square (1817) en Nueva Orléans y Catherine Market (1821) en Nueva York eran dos de los muchos lugares donde todos *bailaban* juntos.[65]

Wedderburn consideraba que los marineros eran una fuerza revolucionaria de primer orden; de hecho, conocía los detalles de la rebelión de Masaniello de 1647. Muchos de sus camaradas tenían experiencia marítima o portuaria. El irlandés Cashman había trabajado como pescador y marinero, y había sido herido nueve veces; un amigo hacía para *The Black Dwarf* (19 de marzo de 1817) el informe relativo a sus pagas al final de las distintas guerras:

> *La paga de cuatro años*, a una libra mensual, se la debía el propietario de un transporte en el que había trabajado; *la paga de siete meses*, a tres libras y diez chelines al mes, era lo que se le debía por el tiempo que pasó después trabajando en un barco; de otro barco se le debía *la paga de cinco meses*, a cinco libras y diez chelines mensuales; después prestó servicios a bordo de las fragatas *Sea-horse* y *Maidstone*; tenía derecho a cobrar una prima por su trabajo en el *Sea-horse*, pero perdió todos sus documentos en una goleta, en la cual fue capturado cuando participaba en una acción frente a la costa americana y fue trasladado a Filadelfia, siendo herido en aquella ocasión, lo cual hizo que tuviera que estar en manos del cirujano durante un largo tiempo.

A su padre lo mataron en el mar y su madre tuvo que mendigar para conseguir pan, ya que nunca le llegó la libra mensual que él había encargado que se le enviara. Su ahorcamiento en marzo de 1817 por participar en los disturbios de Spa Fields, donde se produjo el saqueo de una armería, motivó que se oyeran gritos de «asesinos» y «vergüenza».

William «Black» Davidson, nacido en Kingston, Jamaica, en 1786, había sido también marinero, así como ebanista, secretario del sindicato de zapateros y maestro en una escuela dominical metodista wesleyana. Su estatura era de casi 1,83 metros y fue admirado por su valentía y su firmeza. En una manifestación protegió uno de los símbolos de la hidrarquía, una bandera negra que además de la calavera y las tibias cruzadas llevaba el lema «Mejor morir como hombres que vivir como esclavos». Fue ahorcado después de la conspiración de Cato Street, al igual que Arthur Thistlewood, que «tenía claramente aspecto de hombre de la mar». Un policía urbano atestiguó que durante los disturbios de Spa Fields, el marinero americano negro Richard Simmonds estuvo «arengando a la multitud durante media hora; durante todo el tiempo fue el hombre más activo entre todos los presentes». Tras su detención una semana más tarde en un barco que había zarpado para hacer su trayecto habitual hacia las Indias Orientales, Simmonds explicó que varios negros y mulatos habían estado implicados en los disturbios; como consecuencia, las autoridades de la ciudad arrestaron a varios extranjeros y detuvieron «tanto a marineros extranjeros como a marineros negros».[66] En el amplio círculo en que se movía Wedderburn había otros hombres con experiencia marítima, como el irlandés John «Zion» Ward y Richard Brothers. (En realidad, Wedderburn solía preguntarse si el destino de Brothers, que fue confinado en un manicomio, podía ser también el suyo.) Los espías del gobierno observaron que en la capilla de Hopkins Street, donde oficiaba Wedderburn, predominaban los marineros y el lenguaje con olor a mar.

Wedderburn no fue más que un eslabón en una larga cadena de antinomistas atlánticos. En 1802 había ascendido ya «desde una mentalidad legal a otra de libertad evangélica». Había experimentado «una liberación con respecto al poder o la autoridad de la ley, considerándose a sí mismo, no como alguien que está bajo el poder de la ley, sino como alguien que se encuentra sometido a la gracia de Dios». Una vez que había alcanzado este estado de gracia, Wedderburn era libre: «Con esta seguridad, disponía de una fuerza y una audacia que le permitían examinar las diversas doctrinas que oyó predicar en distintos momentos». Negó el poder del Parlamento para promulgar leyes que contravinieran la soberanía divina

en cuanto a la propiedad o el reparto de la tierra, e insistía en que era del todo legítimo resistirse a las leyes opresoras. Preguntó a su hermanastra: «Oh, Elizabeth, ¿quién fue el primero en sancionar el tráfico inhumano, puedes tú borrar mi culpa? No, gritó la voz de algún ser invisible, el pueblo debería haber ofrecido resistencia frente a las leyes inhumanas cuando el poder las proponía». En *High-Heel'd Shoes for Dwarfs in Holiness*,* escrito desde su calabozo en 1820, Wedderburn argumentó a favor de la «armadura de la gracia, la espada del espíritu y el escudo de la fe, que nos permitirán vencer al mundo». Probablemente Wedderburn contribuyó durante las décadas de 1810 y 1820 a fomentar el pensamiento antinomista entre los protestantes de origen africano en Jamaica. Para los baptistas nativos (considerados a veces como «los *obeah* cristianizados») la conversión «no significaba asumir un código estricto de moralidad cristiana, sino estar por encima de la moralidad». Según escribió Mary Turner, se deducía que san Juan Bautista «reemplazaba a Cristo como salvador». Wedderburn se distinguió de los misioneros baptistas y metodistas conservadores cuando, en una discusión que tuvo lugar en Hopkins Street, formuló la siguiente pregunta: «¿Cuál es el crimen mayor para los misioneros wesleyanos, predicar la obediencia pasiva a los pobres esclavos negros de las Indias Occidentales», o quitarles por la fuerza su dinero?[67]

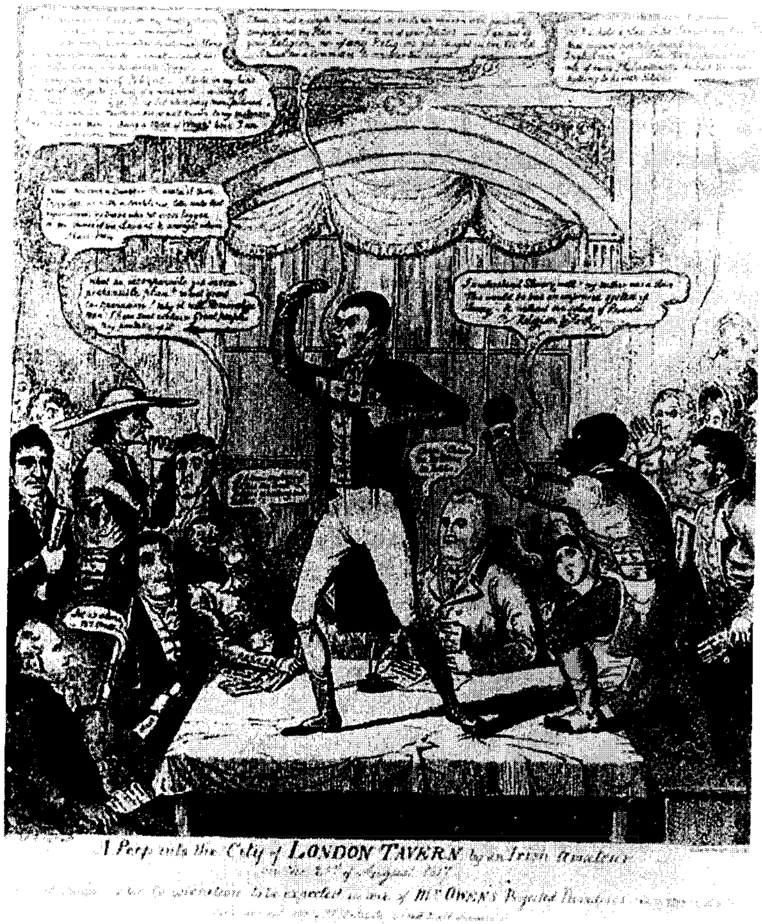
Wedderburn, como casi todos aquellos a los que llamó, incluso en una fecha tan avanzada como 1819, «nosotros los jacobinos», había estudiado los textos de Paine. Éstos le produjeron una impresión que le marcaría para toda su vida. «Gloria a Thomas Paine», proclamó en la capilla de Hopkins Street: «Sus derechos del hombre nos han enseñado más» que «ese ignorante y estúpido tonto con chorreras», o sea el rey. Wedderburn desafió al gobierno cuando declaró que, aunque los libros de Paine «pueden arder a manos del verdugo», sin embargo «nadie puede quemarlos si están ya dentro de mi cabeza».[68] No obstante, Wedderburn, al igual que Spence, impulsó el pensamiento revolucionario republicano más allá de las posturas adoptadas por sus camaradas jacobinos radicales, que aceptaban redefiniciones capitalistas de la propiedad y de la relación salarial y consideraban que los *Derechos del hombre* eran su manifiesto. Mary Wollstonecraft expuso un aspecto avanzado de dichas posturas en *Vindicación de los derechos de la mujer*, y Spence otro en *The Rights of Infants; Or the Imprescriptable Right of Mothers to such a Share of the Elements as if Sufficient to Enable them to Suckle and Bring up their Young* (1796).

* «Zapatos de tacón alto para enanos en santidad.»

Adoptando la voz de un personaje femenino en sus escritos, Spence atacó a Paine avergonzando a los hombres del proletariado inglés: «Hemos visto que nuestros maridos, para su indeleble vergüenza, son deplorablemente negligentes y con deficiencias en cuanto a sus propios derechos, así como los de sus esposas e hijos, [y] nosotras, las mujeres, creemos que debemos ocuparnos de los asuntos personalmente».

En 1817 Wedderburn sacó a debate la cuestión: «¿Hay que aplaudir o condenar al gobierno americano por los medios que ha empleado para civilizar a los indios dándoles una parcela de tierra?». Wedderburn argumentó que «la barbarie era mejor que el cristianismo ... Si hubiera un Dios, éste impediría que el cristianismo se inmiscuyera en la naturaleza que nos han dado los indios; y no deseamos conocer a Dios, podemos adorar al Sol». Teniendo en cuenta que se trata del informe intransigente y frío de un espía, los lectores de Volney reconocerán sus ideas en este pasaje, ya que fue éste quien reunió las religiones del mundo en un semicírculo (del mismo modo que la señora Campbell había reunido a sus esclavos antes de proceder a su emancipación) para realizar un debate de masas sobre las contradicciones religiosas, antes de demostrar brillantemente que el cristianismo, dado que sus símbolos y doctrinas se explicaron a través de filiaciones sincréticas, se convirtió en el «culto alegórico al Sol». Además, el origen de la teología heliocéntrica estuvo en el Alto Nilo, «entre hombres de raza negra».[69] Wedderburn resumió las enseñanzas de Cristo en tres mandamientos: «No reconozcas rey alguno. No reconozcas sacerdote alguno. No reconozcas padre alguno». La propia lucha encarnizada e interminable de Wedderburn con su rico padre escocés sobre los temas de la paternidad y la herencia sirvió para ampliar su visión política. Lo mismo se puede decir, por supuesto, sobre sus experiencias transatlánticas con la esclavitud y la expropiación, que le disuadieron de pensar que la ciudadanía blanca, masculina y con propiedades pudiera ser un medio para alcanzar objetivos revolucionarios.[70]

Wedderburn exigía «en nombre de Dios, en nombre de la justicia natural y en nombre de la humanidad, que todos los esclavos fueran declarados libres». Sabía que los principales abolicionistas eran los propios esclavos, quienes, al igual que todos los demás trabajadores atlánticos, no tendrían más remedio que liberarse a sí mismos de la esclavitud y la opresión utilizando todos los medios que fueran necesarios. El medio más importante era la acción directa y, desde luego, añadió de la manera más categórica, nunca formulando peticiones: «Es degradante para la naturaleza humana presentar peticiones a los propios opresores». Wedderburn



Una ojeada a la taberna de la Ciudad de Londres, por George Cruikshank, 1817: Wedderburn (a la derecha) se enfrenta a Robert Owen. Con autorización de la British Library.

era un testimonio vivo de «los horrores de la esclavitud», una frase que sirvió como título de su autobiografía. William Wilberforce reconoció el poder de este vínculo en 1820, tras haber visitado a Wedderburn en la prisión, y le sugirió que escribiera la historia de su vida para el movimiento abolicionista, y sobre todo para los abolicionistas de la clase media que se subían a una escalera y entraban en el humilde desván de una capilla donde Wedderburn hablaba, para escuchar su denuncia de la esclavitud.[71]

Al igual que la clavija, una pequeña pieza que conectaba las ruedas a los ejes de la carreta, haciendo posible el movimiento y la potencia de disparo del cañón de un barco, Wedderburn fue una pieza esencial en algo de más envergadura, móvil y poderoso. Unió a través del tiempo al cristiano comunista del antiguo Oriente Medio con el nivelador que actuaba en Inglaterra y el baptista nativo de Jamaica. Unió a través del espacio al esclavo y al cimarrón con el marinero y el trabajador portuario, con el plebeyo sin tierras, el artesano y el trabajador industrial; unió al evangélico con el seguidor de Paine; unió al esclavo con los elementos de la clase trabajadora y de la clase media de la metrópolis que eran contrarios a la esclavitud. Fue el tipo de persona para la cual «la idea de la abolición del tráfico de esclavos estaba conectada con el sistema nivelador y los derechos del hombre». Vinculó la trompeta del jubileo que sonaba en las tierras comunales cercadas de Inglaterra con el jubileo que «hacía sonar una caracola» en Jamaica. Había sido cañonero en un barco, y sabía perfectamente cómo funcionaba la clavija de una rueda. Sabía que sin clavijas humanas como él mismo, Sam Sharpe y la guerra baptista de Jamaica en 1831 quizá nunca hubieran sido posibles. Tal como escribe Mary Turner, Sharpe «había formulado justificaciones para la acción inspirada por la ideología que moldeó a los radicales de la revolución inglesa y a sus descendientes del movimiento contra la esclavitud».[72] Estas justificaciones —y las acciones directas— contribuyeron a traer en primer lugar la promesa del jubileo (el 1 de agosto de 1834) y luego la realidad de éste (el 1 de agosto de 1838), es decir, el final de la esclavitud en el Caribe británico. Wedderburn vivió lo suficiente para ser testigo de lo primero (y, sin duda, para celebrarlo), pero no llegó a ver lo segundo.

CONCLUSIÓN: TIGRE, TIGRE

Adam Smith (1723-1790), el primero en formular una teoría completa del capitalismo, y Karl Marx (1818-1883), su crítico más profundo, coincidieron en su planteamiento de la globalización. Ambos comprendieron sus orígenes marítimos y afirmaron que el descubrimiento de las rutas marítimas hacia las Américas y las Indias Orientales había marcado una nueva etapa en la historia de la humanidad. Además, los dos supieron ver sus consecuencias sociales: el hecho de que la expansión de la producción de bienes (Smith lo llamó la extensión del mercado y Marx la división social del trabajo) colonizó de nuevo el globo y transformó la actividad laboral. Smith observó que la acumulación de riquezas dependía de una división cada vez más acusada del trabajo, que a su vez hacía que los trabajadores se volvieran «todo lo estúpidos e ignorantes que podía llegar a ser una criatura humana». Marx, por su parte, afirmó que el sistema colonial y la extensión del mercado mundial convertían «al trabajador en un monstruo lisiado». Consideraba que la imposición de la disciplina en las fábricas era una «empresa hercúlea».[1] Dicho con otras palabras, el despotismo que se ejercía en el lugar de trabajo y la anarquía del mercado global se desarrollaron de manera simultánea, intensificando el trabajo y redistribuyendo a los trabajadores en lo que Marx denominó «una pauta variopinta». En este libro hemos mostrado que el monstruo por sí mismo tenía una cabeza, de hecho, muchas cabezas, y esas cabezas eran realmente variopintas.

En las páginas anteriores hemos examinado el proceso hercúleo de globalización y los desafíos que éste planteaba a la hidra policéfala. En los casi dos siglos y medio que cubre este libro podemos establecer períodos enumerando los espacios sucesivos y característicos en que se desarrolló la lucha: los terrenos comunales, la plantación, el barco y la fábrica. En los años transcurridos entre 1600 y 1640, cuando el capitalismo comenzó en Inglaterra y se extendió a través del comercio y la colonización por todo el Atlántico, ciertos sistemas de terror y los barcos que hacían las travesías atlánticas contribuyeron a la expropiación de los

que vivían de trabajar terrenos comunales en África, Irlanda, Inglaterra, Barbados y Virginia, y pusieron a estas personas a trabajar como leñadores y aguadores. Durante la segunda fase, entre 1640 y 1680, la hidra levantó sus cabezas contra el capitalismo inglés, primero haciendo la revolución en la metrópolis y luego mediante la guerra de los siervos en las colonias. Los antinomistas se organizaron para construir una nueva Jerusalén contra la malvada Babilonia con el fin de poner en práctica el precepto bíblico según el cual Dios no hace acepción de personas. Su derrota agravó el sometimiento de las mujeres y abrió el camino a la esclavitud en Irlanda, Jamaica y África occidental. Tras ser dispersados por las plantaciones americanas, los radicales fueron derrotados por segunda vez en Barbados y Virginia, lo cual hizo posible que la clase gobernante consolidara la plantación como fundamento del nuevo orden económico.

Una tercera fase que se desarrolló entre 1680 y 1760 fue la de consolidación y estabilización del capitalismo atlántico a través del Estado marítimo, un sistema financiero y náutico diseñado para captar los mercados atlánticos y operar en ellos. En el navío que realizaba travesías —la máquina característica de este período de globalización— se combinaban las penalidades de la fábrica y la prisión. Por el contrario, los piratas construyeron en el mar un orden social autónomo, democrático y multirracial, pero su modo de vida alternativo ponía en peligro el tráfico de esclavos y, por ello, fue exterminado. Entonces, durante la década de 1730, una oleada de rebeliones se propagó por las sociedades esclavistas de América, culminando en un complot insurgente multiétnico fraguado por los trabajadores en Nueva York el año 1741.

Entre 1760 y 1835, la «cuadrilla variopinta» puso en marcha la era de la revolución en el Atlántico, comenzando con la rebelión de Tacky en Jamaica y continuando con una serie de levantamientos por todo el hemisferio. Las nuevas rebeliones dieron lugar a una serie de avances en el progreso práctico de la humanidad —los derechos del hombre, la huelga, la doctrina de una ley superior— que finalmente contribuirían a la abolición del reclutamiento forzoso y de la esclavitud en las plantaciones. De manera más inmediata, estas revoluciones contribuyeron al estallido de la revolución americana, que terminó con una reacción cuando los Padres Fundadores utilizaron la raza, la nación y la ciudadanía para disciplinar, dividir y excluir a los marineros y esclavos que realmente habían iniciado e impulsado el movimiento revolucionario. Sin embargo, el árbol de la libertad dio brotes en otros lugares durante la década de 1790, en Haití, Francia, Irlanda e Inglaterra.

El proletariado ha aparecido a lo largo de nuestro libro en dos aspectos. En primer lugar, si era dócil y se sometía a la esclavitud, se decía que estaba formado por leñadores y aguadores. El revolucionario irlandés Wolfe Tone se temía en 1790 que Irlanda fuera para siempre una «nación subordinada de leñadores y aguadores».[2] De modo similar, Morgan John Rhys, un abolicionista que recordaba la década revolucionaria de 1640, preguntaba en el primer periódico político publicado en lengua galesa, *Cylchgrawn Cymraeg*, en noviembre de 1793, si los galeses estarían condenados para siempre a ser leñadores y aguadores.[3] John Thelwall, poeta y orador destacado de la London Corresponding Society (la primera organización política independiente que tuvo la clase obrera en Inglaterra), expresaba su preocupación ante la represión ejercida por el gobierno en Inglaterra en 1795, diciendo: «nueve de cada diez seres humanos (pronto podrían ser diecinueve de cada veinte) nacen para ser las bestias de carga de la décima parte restante, es decir, para ser leñadores y aguadores».[4] El abolicionista africano Ottobah Cugoano sabía que los cananeos habían sido reducidos a la esclavitud —es decir, convertidos en leñadores y aguadores—, pero afirmó que la esclavitud era aún peor en las Indias Occidentales.[5] Los irlandeses, los galeses, los ingleses y los africanos luchaban conjuntamente para liberar a los leñadores y aguadores.

Desde el bando contrario, cuando el proletariado se mostraba rebelde y actuaba por su cuenta, se le describía como un monstruo, una hidra policéfala. Entre sus múltiples cabezas estaban los que se rebelaban por los alimentos (según Shakespeare); los herejes (Thomas Edwards); los agitadores pertenecientes al ejército (Thomas Fairfax); los antinomistas y las mujeres independientes (Cotton Mather); los cimarrones (el gobernador Mauricius); las muchedumbres urbanas variopintas (Peter Oliver); los que hacían la huelga general (J. Cunningham); los bárbaros rurales privados de los terrenos comunales (Thomas Malthus); los trabajadores navales (Patrick Colquhoun); los librepensadores (William Reid), y los trabajadores textiles en huelga (Andrew Ure). Algunos comentaristas anónimos añadían a esta larga lista los campesinos rebeldes, los niveladores, los piratas y los esclavos insurgentes. Temerosos de la energía, la movilidad y el crecimientos de las fuerzas sociales que quedaban fuera de su control, los escritores, los cazadores de herejes, los generales, los ministros, los funcionarios, los teóricos de la demografía, los policías, los comerciantes, los fabricantes y los propietarios de las plantaciones proferían sus maldiciones, apelando a un Hércules que se encargara de la destrucción de las cabezas de la hidra por procedimientos tales como: el sometimien-

to de los irlandeses, el exterminio de los piratas y la aniquilación de los proscritos de todas las naciones de la Tierra.

Hércules fue conocido como ejecutor desde la época de Diodoro. Los ahorcamientos, las quemas en la hoguera, las mutilaciones, las hambrunas y las decapitaciones han llenado todos los capítulos del libro negro del capitalismo. ¿Qué pasaría, por ejemplo, con la cabeza de Despard? Se informó de que «el Consejo de Ministros fue convocado a petición del presidente de la Cámara de los Lores para decidir qué consejo se debía dar a Su Majestad con respecto a la eliminación de las cabezas de los prisioneros».[6] Dessalines, el feroz e indómito líder de la rebelión haitiana, intentó ampliar la propiedad de la tierra en Haití, una aspiración que le llevó a la muerte por mutilación en 1806. Se consideró la personificación de un *lwa* o *lao* revolucionario, hablaba congo y llamaba a su pueblo los incas del Sol. Défilé se llevó los restos de su cuerpo, intentando recomponerlo para darle sepultura en el cementerio.[7] Masaniello, líder de los esclavos de las galeras, las vendedoras de pescado, las prostitutas, los tejedores, los estudiantes y los *lazzaroni* de Nápoles durante los diez días que duró la revolución proletaria, fue muerto y descuartizado el 16 de julio de 1647. Al día siguiente sus seguidores juntaron los pedazos, unieron de nuevo la cabeza al cuerpo e hicieron con su cadáver un funeral digno de un comandante militar.[8] Whalt Whitman escribió una historia sobre la viuda de Richard Parker y cómo ésta buscó su cuerpo después de que su marido fuera ahorcado por encabezar un motín en el Nore en 1797. Hasta aquí nuestro primer paso ha sido recordar los cuerpos de la masa proletaria. Hemos tenido que traducir estas palabras a partir de expresiones que los designan como algo monstruoso.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, algunos trabajadores quisieron volverles las tornas a sus enemigos de clase, representándose a sí mismos como personas que tenían la fuerza necesaria para ganar y la autoridad precisa para imponer un nuevo orden. Se cubrieron con el manto de Hércules y comenzaron a combatir contra un monstruo policéfalo diferente. Coleridge en la década de 1790 aludió a las fuerzas contrarrevolucionarias llamándolas una hidra. La London Corresponding Society, dirigiéndose a una organización similar de Newcastle-upon-Tyne, predijo que «la hidra de la tiranía y la imposición caería pronto bajo la guillotina de la verdad y la razón». En noviembre de 1793, el artista revolucionario francés David planteó la propuesta de que la Asamblea erigiera una estatua colosal de Hércules con la que se representara al pueblo francés, para sustituir la de Marianne, que era la personificación femenina de la

libertad. En 1795 las monedas de la república francesa estaban divididas entre piezas de plata con la figura de Hércules y piezas de bronce con la de la libertad. En noviembre, durante el Festival de la Razón, celebrado en la catedral de Nôtre Dame, los diputados radicales hablaron otra vez de Hércules: «El terror era el pueblo en marcha, el Hércules exterminador». Charles Lamb escribió a principios del siglo XIX que las gorgonas, las hidras y las quimeras eran «transcripciones, tipos, los arquetipos están en nosotros y son eternos. Estos terrores, con los cuerpos recuperados o sin ellos, habrían sido lo mismo».[9]

En Inglaterra, las tribunas de la clase trabajadora radical estaban así mismo fascinadas por Hércules y la hidra. «Todo se vende», decía Shelley en *La reina Mab*, continuando con una lista de las corrupciones humanas en forma de catálogo comercial. La luz, la libertad y el amor, cada cosa tenía un precio:

> ... mientras la pestilencia que surge
> de una sensualidad triste, ha llenado
> toda la vida humana con el infortunio de una cabeza de la hidra.

Richard Carlisle llamó a su periódico semanal de un penique *Gorgon*, y afirmó en su primer número (1818) que, «aunque la hidra de la corrupción todavía alza su odiosa cabeza entre nosotros, estamos convencidos de que finalmente caerá bajo el peso de la indignación y el desprecio generales». Henry Hunt publicaba un semanario llamado la *Medusa; Or Penny Politician*; el primer número, que apareció el 20 de febrero de 1819 con el lema «Mejor morir como hombres que ser vendidos como esclavos», estaba dirigido «al público, es decir, la multitud ignorantemente impaciente». En un intento de constituir un liderazgo nacional ejercido por sindicalistas profesionales (hombres) sobre mujeres que estaban empezando a aparecer en los cargos y sobre el proletariado textil irlandés de las fábricas del norte, John Gast, un carpintero naval londinense, fundó la organización llamada Philanthropic Hercules en diciembre de 1818, justo antes de la masacre de Peterloo en Inglaterra (1819). Con anterioridad a la masacre de Haymarket (que tuvo lugar en Norteamérica en 1886), la circular «Revange» hizo un llamamiento a la clase trabajadora para que se levantase como Hércules. Ciertos momentos determinantes de la historia del trabajo en Inglaterra y América giran en torno a referencias a este héroe mítico en relación con la clase trabajadora.

La identificación con Hércules reflejaba una profunda fisura entre los artesanos cualificados —los cuales, tras una inspección meticulosa, a

menudo resultaban ser capataces o modestos administradores— y la masa de inmigrantes que llegaban a la ciudad, en la que estaban incluidos jóvenes trabajadores huérfanos, mujeres proletarias, soldados licenciados y víctimas de accidentes acaecidos en fábricas, talleres o barcos. Los cambios tecnológicos generados por la hélice a vapor y la sustitución de la madera por el hierro y el acero en la construcción de barcos socavó la base de subsistencia de la «cuadrilla variopinta» e intensificó la fragmentación del trabajo marítimo y portuario en el Atlántico. Por el contrario, el artesano era a menudo propietario y, además, un ciudadano moderado, prudente y puntual que sabía leer y escribir. Su patriotismo se convertía fácilmente en nacionalismo. Con frecuencia era partidario de una disciplina rigurosa y defensor de la policía. Esta fisura tuvo una importancia cultural y política. Asa Briggs señaló que, a principios del siglo XIX, «la brecha entre trabajadores cualificados y no cualificados era tan grande que un observador agudo podría catalogarlos como dos razas diferentes».[10] Tom Paine, Karl Marx y Edward Thompson (que afirmaba que «los trabajadores se encontraban inmersos en un estado de *apartheid*») se preguntaban si los pobres se estaban convirtiendo en una raza diferenciada.

El énfasis que la historia moderna del trabajo ha puesto en los artesanos/ciudadanos propietarios o en los trabajadores industriales que fueran blancos, varones, cualificados, asalariados y nacionalistas ha ocultado la historia del proletariado atlántico de los siglos XVII, XVIII y principios del XIX. Aquel proletariado no era un monstruo, ni era una clase cultural homogénea y, desde luego, no era una raza. Era una clase *anónima, sin nombre*. Robert Burton observó en *The Anatomy of Melancholy* (1624): «De 15.000 proletarios muertos en una batalla, apenas quince figuran en la historia, o uno solo, quizá el general, y, después de un tiempo, sus nombres, o su nombre, probablemente se tachan, y hasta la propia batalla se olvida». El proletariado *no tenía tierras*, estaba *expropiado*. Perdió la cubierta protectora de los terrenos comunales, que protegía sus necesidades. Era *pobre*, carecía de propiedades, de dinero y de riquezas materiales de cualquier tipo. A menudo no tenía ni salario, porque le forzaban a realizar las tareas no remuneradas del capitalismo. A menudo el proletariado tenía hambre, ya que sus medios de supervivencia eran inciertos. Era *móvil, transatlántico*. Fue la fuerza que impulsó industrias de transporte que recorrían todo el mundo. Abandonó su tierra, emigrando del campo a la ciudad, de una región a otra, a través de los océanos y de una isla a otra. Fue sometido al *terror* y a la *coacción*. Su piel se volvió callosa a causa del trabajo sujeto a contrato o de la esclavitud en galeras y plantaciones,

así como en la deportación de convictos, el reformatorio o el correccional. Sus orígenes fueron a menudo traumáticos: el encierro, la captura y la prisión le dejaban marcas perdurables. Era *femenino* y *masculino*, y de *todas las edades*. (De hecho, la palabra *proletaria* se aplicó originalmente a mujeres pobres que servían al Estado pariendo niños.) En el proletariado estaban todos incluidos, desde los jóvenes hasta los viejos, desde los grumetes hasta los viejos marineros, desde los aprendices hasta los viejos y experimentados maestros, desde las prostitutas jóvenes hasta las viejas «lagartas». Era *multitudinario*, *numeroso* y *crecía continuamente*. Ya fuera en una plaza, en un mercado, en un terreno comunal, en un regimiento o en una fragata con los estandartes al viento y los tambores sonando sin cesar, sus reuniones les resultaban sorprendentes a sus contemporáneos. Estaba *numerado, pesado* y *medido*. Tanto si los individuos que lo formaban eran desconocidos como tales o no se conocía su nombre, el proletariado estaba considerado un mero objeto y sólo contaba a efectos fiscales, productivos y reproductivos. Funcionaba de manera *cooperativa* y *obrera*. El poder colectivo de muchos, y no el trabajo cualificado de cada uno, era lo que producía su energía más poderosa. Movía cargas, desplazaba tierra y transformaba el paisaje. Era *variopinto*, vestía harapos y tenía un aspecto multiétnico. Como Calibán, el proletariado tuvo sus orígenes en Europa, África y América. Formaban parte de él los villanos o patanes (es decir, gente del campo). Carecía de unidad genealógica. Era *vulgar*. Hablaba su propio lenguaje, con una pronunciación, una gramática y un léxico característicos que se habían formado a partir del argot, la germanía, las jergas, y el *pidgin,* o mezcla de inglés y otras lenguas; es decir, el proletariado recogía el habla del trabajo, de la calle, de las prisiones, de las bandas o pandillas y de los muelles. El proletariado era *planetario* en sus orígenes, sus movimientos y su conciencia. Finalmente, el proletariado *actuaba por sí mismo* y era *creativo*; fue —y es— un organismo vivo; está en movimiento.[11]

¿Qué es lo que la experiencia de este proletariado puede ofrecernos hoy en día? Para responder a esta pregunta recurriremos a una historia protagonizada por tres amigos de la especie humana que cayeron en el olvido: Thomas Hardy, fundador de la London Corresponding Society; su esposa, Lydia Hardy, y Olaudah Equiano, del que ya hemos hablado en capítulos anteriores. Terminaremos con una serie de reflexiones sobre las vidas y las obras del sabio revolucionario C. F. Volney y el poeta visionario William Blake. Todos ellos —los olvidados, el utópico y el visionario— ilustraron la circulación transatlántica de experiencias y el

efecto que produjeron las luchas desarrolladas en África y América sobre los acontecimientos sociales y políticos de Europa; todos expresaron una concepción igualitaria y multiétnica de la humanidad. Nos complace poner de manifiesto que dicha concepción representaba la posibilidad más grandiosa tanto de su época como de la nuestra. La derrota de su idea común en los años cruciales de principios de la década de 1790 dio lugar a dos versiones distintas de la historia de las clases, las razas y las naciones, que han servido para ocultar la historia que nosotros hemos intentado recuperar en este libro.

La primera es la versión de la clase trabajadora. Los artesanos de Londres, enfrentados en la década de 1790 con las presiones económicas de las subidas de precios, la subcontratación para compañías extranjeras y la mecanización, se inspiraron en la revolución francesa y en sus propias tradiciones disidentes y gremiales para entrar en una sintonía con el emergente proletariado industrial del norte de Inglaterra, donde la primera fábrica de algodón con máquinas a vapor se instaló en Manchester en 1789. Planteaban el objetivo común de la reforma parlamentaria. A pesar de la represión interna y la prohibición de organizar sindicatos, la clase trabajadora inglesa surgió después de las guerras napoleónicas (1815) con una vibrante cultura intelectual, política y moral (radicalismo) y se convirtió en una organización de clase, diferenciada y perdurable, capaz de obligar a sus oponentes industriales y constitucionales a aceptar los sindicatos y a extender luego las concesiones. Un documento que definía esta situación fue «Address of a Journeyman Cotton Spinner», publicado en el *The Black Dwarf* en 1819, en el que se detallaban las relaciones de clase dentro de las fábricas de algodón hablando de la duración de la jornada laboral, del trabajo infantil, las penalidades del trabajo, la máquina a vapor y la lista negra.[12] El comunicado comparaba al trabajador de la fábrica con el esclavo de la plantación: «El esclavo negro de las Indias Occidentales, si trabaja bajo un sol abrasador, disfruta probablemente, de vez en cuando, de una ligera brisa de aire que le refresca: tiene una parcela de tierra y tiempo para cultivarla: el esclavo algodonero inglés no disfruta del aire libre y de las brisas del cielo». Este punto de vista —opuesto al compromiso de solidaridad expresado por los jornaleros cuchilleros de Sheffield treinta años antes— muestra la insularidad de la clase trabajadora en Inglaterra y su vulnerabilidad frente al llamamiento racista.

La segunda versión de la historia es la del poder negro. Las personas de la diáspora africana lucharon contra la esclavitud en América y la degradación, la deshumanización y la destrucción deliberadas de nombre,

linaje cultura y país. Tras organizarse en masa en la mina o en la plantación (la desmotadora de algodón se inventó en 1793), la conciencia negra o panafricana surgió de la resistencia de la sangre y el espíritu, que logró éxitos históricos en la década de 1790. La resistencia del espíritu abarcaba los cultos *obeah*, el vudú y la Iglesia negra (incluidas la Iglesia baptista africana de Savannah, Georgia, fundada en 1788; la Free African Society de Filadelfia, 1787, y la Iglesia baptista abisinia de Nueva York, 1800). La resistencia de la sangre se manifestó en las rebeliones de Dominica, San Vicente, Jamaica, Virginia y, sobre todo, la revolución haitiana de 1791-1804. Haití representaba el poder negro original. Si el logro más característico de la clase trabajadora inglesa fue la prensa de los trabajadores, el logro especial de la lucha de los negros por su libertad fue la música. La resistencia ideológica produjo las figuras de David Walker y William Lloyd Garrison, mientras que en la resistencia armada destacaron Denmark Vesey y Nat Turner. Se alimentó una ideología providencialista, llamada etiopianismo porque situaba la redención en África, en contraposición con los mitos racistas de la clase gobernante y la exclusión racial de la clase trabajadora.[13] Aunque quisiéramos compaginar en uno solo estos dos modos de narrar la historia, sería imposible porque son versiones auténticas de su época y de tiempos posteriores. Pero podemos recordar una época anterior a su separación.

TRES AMIGOS DE TODA LA ESPECIE HUMANA

Olaudah Equiano, Lydia Hardy (nacida Priest) y Thomas Hardy vivieron juntos en Londres, en el Taylors Building, situado en Chandos Street, en el barrio de Covent Garden, entre agosto de 1790 y febrero de 1792. Cada mañana, durante la temporada, llegaban frutas y verduras —chirivías, zanahorias, guisantes, manzanas y fresas— desde los viveros y las huertas que había curso arriba del río Támesis, y cada noche se recogía una gran cantidad de basura. Los tres amigos compartían la experiencia de verse privados de los terrenos comunales que habían podido utilizar anteriormente, por lo que tenían que comprar en el mercado o buscar comida entre la basura. Ninguno de ellos ganaba mucho y los precios estaban subiendo. Aunque se las arreglaran para conseguir algunas cosas que necesitaban (la gente en aquella época dependía de los desechos que producían las industrias urbanas), vivían una vida insegura, si no una miseria constante. Los tres amigos formaban parte de la «cochina multitud»,

según la expresión que había utilizado recientemente Edmund Burke para referirse al pueblo en su diatriba contra la revolución francesa.[14] Eran unos cerdos a los ojos de la clase alta y, en este caso, unos cerdos variopintos, ya que Olaudah era africano, Lydia era inglesa y Thomas era escocés.

Olaudah había sido esclavo en una plantación y también marinero. El rol social de Lydia era el de parir, ya que era proletaria, es decir, madre y criadora de niños. Thomas era un artesano, concretamente zapatero. El esclavo-marinero, la proletaria y el artesano —por identificarlos crudamente según categorías económicas— eran amigos y emprendieron juntos la búsqueda de la libertad en 1792. Olaudah había sido secuestrado a los diez años de edad, junto con su hermana, y lo habían vendido como esclavo, arrancándolo de una «nación de bailarines, músicos y poetas». Explicó cómo eran las tierras comunales en África occidental: «Practicamos la labranza en una gran llanura que es propiedad común ... y todos los vecinos acuden allí en pleno». Señaló que «todos contribuyen con algo a la reserva común».[15] En Buckinghamshire, donde había nacido Lydia, las leyes parlamentarias habían cercado las tierras comunales. Una copla anónima resumía la pérdida y el crimen:

> La ley encierra al hombre o a la mujer
> que roba un ganso fuera de las tierras comunales
> pero deja en libertad a otro más villano
> que le roba las tierras comunales al ganso.

La resistencia a la expropiación fue fuerte en la región natal de Lydia. Comenzó con el capitán Pouch y la rebelión de las Midlands en 1607, y con las colonias de cavadores de la revolución inglesa. Thomas, por su parte, fue obligado a abandonar las tierras arrendadas de sus ancestros cuando unos granjeros capitalistas cercaron los campos, fusionaron las secuencias de franjas de terreno arrendado y se apoderaron de las tierras comunales, haciendo que el colono y el aparcero se unieran al grupo de los campesinos sin tierra.[16] «¡Ah, el hombre fue creado para la aflicción!», suspiraba el poeta escocés Robert Burns.

Tras haber perdido las propiedades comunales, los tres vieron que su fuerza de trabajo sufría una devaluación. Olaudah experimentó los terrores del capitalismo mercante a bordo del barco negrero que le transportó a través del Atlántico (como parte de los, más o menos, 1.400.000 igbos que fueron transportados). Trabajó en la mar, en los campos de caña de

azúcar y en las plantaciones de tabaco. Aunque no podía hacer nada para detenerlo, observó el terror que se ejercía contra sus semejantes, con cuyo trabajo prosperaron el Banco de Inglaterra, el Parlamento y buena parte de la nación. Entretanto, Lydia se quedó embarazada seis veces en Londres, donde el 74 por 100 de todos los niños moría antes de cumplir los cinco años.[17] Intentó criar a cinco niños, pero en aquellas circunstancias de penuria, carestía, inseguridad y epidemias, todos ellos murieron pronto. Thomas encontró trabajo como albañil en la fábrica de armamentos de Carron, no lejos de su lugar de nacimiento. Los llamados «carrones» que dieron a las fragatas del capitalismo mercante su destructiva potencia de fuego se producían en unas condiciones «volcánicas» de llamaradas, carbones incandescentes y hierro fundido. Tras sufrir heridas graves al caerle encima unos andamiajes, Thomas se recuperó y partió para Londres en 1774 con dieciocho peniques en el bolsillo.

Con estas experiencias comunes de expropiación y explotación, los tres amigos compartieron alojamiento e ideas. Olaudah se remontaba al abolicionismo antinomista de la revolución inglesa para expresar su propia experiencia de esclavitud en América mediante unos versos de *El paraíso perdido* (2:332-340) de Milton:

> ...¿qué paz nos darán
> a nosotros, esclavos, sino una severa prisión,
> y latigazos, y castigos arbitrarios?
> Y ¿qué paz podemos nosotros devolver,
> sino hostilidad y odio, en la medida en que podamos;
> una resistencia inflexible y venganza aunque sea lenta,
> planeando siempre cómo hacer para que el conquistador
> pueda llevarse el mínimo de su conquista, y pueda regocijarse al mínimo
> haciendo lo que a nosotros nos hace sentir más sufrimiento?

Allí donde Olaudah llevaba su «resistencia inflexible», se producían alianzas sociales milagrosas, porque él hizo de catalizador en la formación de los Irlandeses Unidos, de la clase trabajadora inglesa y el movimiento escocés de convención. La historia de su vida, *The Interesting Narrative of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African*, fue «la contribución literaria más importante que recibió la campaña a favor de la abolición».[18] Mientras vivía con Lydia y Thomas, preparó la cuarta edición del libro, llevándoselo en un viaje que realizó a Irlanda en mayo de 1791. Entre los sesenta suscriptores irlandeses de su obra había un gran número de radicales que más adelante, dentro del mismo año, formarían los Irlandeses

Unidos.[19] Wolfe Tone llegó a Belfast aproximadamente al mismo tiempo que Olaudah y escribió su *Argument on behalf of the Catholics of Ireland*, una obra que compartía ideas comunes con la *Interesting Narrative* de Equiano.[20]

Lydia Hardy, al igual que otras mujeres, participó activamente en el movimiento abolicionista, no ejerciendo presiones sobre los miembros del Parlamento, ni participando en las deliberaciones del comité nacional de los abolicionistas, sino bombeando en la parroquia o junto al hogar de la cocina. El 2 de abril de 1792 escribió a Thomas informándole sobre la marcha del abolicionismo en su ciudad natal, que era Chesham: «Te ruego que me hagas saber cómo vais en vuestra sociedad y, del mismo modo, nosotros [palabra ilegible] lo que se ha hecho en el Parlamento en relación con el tráfico de esclavos, porque la gente de aquí está tan en contra de ello como en cualquier otro lugar y creo que es más la gente que bebe té sin azúcar que la que lo bebe con él ...». El «nosotros» inclusivo se refiere aquí al boicot al azúcar, una de las campañas más efectivas del movimiento, que se había puesto en marcha durante el otoño anterior. En la misma carta, Lydia pedía a Thomas que le deseara de su parte a Olaudah «un buen viaje a Escocia» (Olaudah había estado trabajando en la quinta edición de su libro mientras vivía en su alojamiento compartido, y llevaba consigo en el viaje la nueva edición). Lydia también pedía a Thomas que le dijera a su amigo que a la gente que ella conocía en Chesham «les había gustado mucho el libro de Vassa».

Thomas Hardy había llegado a Londres cuando la revolución americana estaba en marcha y era el tema de todas las discusiones políticas. Influido por las innovaciones organizativas e intelectuales de la «cuadrilla variopinta» (los comités de correspondencia y la literatura abolicionista), Thomas explicó que «su corazón siempre ardía de amor a la libertad y sentía un viva compasión por los sufrimientos de sus semejantes». Se desarrolló en él una fuerte preocupación por «la futura felicidad de toda la raza humana». En 1790 tenía un taller de zapatero situado justo a unos pocos metros de su vivienda de Covent Garden, en Piccadilly, el punto de partida de las diligencias que iban hacia el oeste —a Bath o a Bristol—, con viajeros que luego embarcaban allí en barcos que iban a las Indias Occidentales. Formó en este taller la London Corresponding Society, que era igualitaria en cuanto a ingresos (ser miembro costaba un penique) y en cuanto a nivel social (los títulos estaban prohibidos), aunque excluía a personas «incapacitadas por haber cometido crímenes». Después de la primera reunión, celebrada en enero de 1792, Hardy y los demás fundado-

res se dirigieron a una taberna del Strand, llamada Bell, para cenar y oír unos comentarios de William Frend sobre «ciertos hermanos que viven juntos en una casa y tienen todo en común». Por lo tanto, desde el mismo comienzo de sus deliberaciones, la London Corresponding Society reflexionaba ya sobre las propiedades comunes y la esclavitud, sobre lo ideal de las primeras y la maldad que había en la segunda. La organización comenzó a buscar por correspondencia otras sociedades similares establecidas en otros lugares. Pero ¿dónde? Olaudah sugirió Sheffield, «un lugar maldito y desagradable», según Jorge III.[21]

Thomas puso en práctica esta sugerencia. El 8 de marzo de 1792 escribió al reverendo Thomas Bryant, de Sheffield: «Habiéndome dicho Gustavus Vassa que es usted un partidario entusiasta de la abolición de ese comercio maldito denominado tráfico de esclavos, he deducido de ello que era usted un amigo de la libertad en el sentido amplio de los derechos del hombre, porque estoy totalmente convencido de que ningún hombre que, por principios, abogue por la libertad para un hombre negro dejará de promover y apoyar sin descanso los derechos de un hombre blanco y viceversa». Equiano abrió para Hardy las vías de acceso a los trabajadores del acero y de las fábricas de cuchillería y cubertería de Sheffield. El reverendo Bryant dirigía una congregación que pronto se llamaría «Metodistas de Tom Paine» y cuyos miembros, en gran medida, se alzarían en armas. En junio de 1791, se habían cercado dos mil quinientas hectáreas en Sheffield y sus alrededores, en aplicación de una ley del Parlamento. Los campesinos que trabajaban los campos comunales, los mineros y los obreros de las fábricas de cuchillos y cuberterías reaccionaron con furia, liberando prisioneros y quemando los establos de un magistrado.[22] Un testigo que declaró en el juicio contra Hardy, entablado en 1794 bajo la acusación de traición, metió «el hacha para talar la raíz»: «La causa inicial de aquel descontento fue el cercado de tierras comunales, a lo cual se opuso el populacho».[23] La lucha por los derechos consuetudinarios era compartida por la gente del campo y de las fábricas; una canción de 1787 ilustraba la interrelación existente entre expropiación y criminalización. Jonathan Watkinson y los dueños de la Cutlers Company calcularon cuál debía ser su compensación y establecieron que, a partir de entonces, trece cuchillos equivaldrían a doce, ya que entre los doce «podría haber uno *defectuoso*», y esta norma pasó a ser una retención que se aplicaría habitualmente a los trabajadores. Como protesta ante esta medida, el pueblo empezó a cantar la balada siguiente:[24]

Ese hijo de la tiranía, la bajeza y la arrogancia,
ha invadido nuestros derechos y casi los ha destruido,
sea desterrado el hombre que protege la infamia
o se pone del lado del gran W——n y sus trece.

Por supuesto, se hacía referencia a los derechos comunales. La balada seguía pegando fuerte, comparando a Watkinson con el faraón:

Pero la justicia le rechazó y nos puso a todos en libertad,
como antiguos esclavos en el año del jubileo.
Que sean deportados o enviados a la marina
los que trabajan para el gran W——n y sus trece.

En este contexto el jubileo significaba la restauración de los derechos industriales.

Cuando Hardy escribió a Bryant, mencionó «el sentido amplio de los derechos del hombre», refiriéndose al libro de Tom Paine, cuya segunda parte acababa de publicarse. *Los derechos del hombre* ponía de manifiesto que era factible económicamente la educación pública para todos los niños, la seguridad social para las personas de más de cincuenta años y la atención sanitaria para todos. Los derechos a que hacía referencia la expresión «derechos del hombre» eran cada vez más amplios; pronto incluirían también los derechos de las mujeres y los de los niños. El doctor William Buchan, que ejercía la medicina en Sheffield, consideraba que el aire, el agua y la luz solar estaban «entre los aspectos más esenciales del conocimiento y los derechos del hombre».[25] El «viceversa» de Hardy sugería que cualquiera que abogara por los derechos de los trabajadores al pan, a las tierras comunales, al aire libre, al agua limpia y a la representación parlamentaria debía estar en contra de la esclavitud y abogar por los mismos derechos para los negros.

En abril Hardy escribió: «Tenemos una necesidad absoluta de unirnos y comunicarnos unos con otros, de tal modo que nuestros sentimientos y decisiones puedan centrarse en un punto, a saber, el restablecimiento de los derechos del hombre especialmente en esta nación, pero nuestras perspectivas en relación con estos derechos no se limitan exclusivamente a esta pequeña isla, sino que alcanzan a toda la especie humana, ya sean los negros o los blancos, los de clase alta o los de clase baja, los ricos o los pobres».[26] Como J. Philmore antes que él y Despard más tarde, Hardy buscaba la liberación de toda la especie humana. La idea surgió de sus compañeros de alojamiento, de sus lecturas, de la disiden-

cia londinense y de su conocimiento de las rebeliones de esclavos en el Caribe.

El 2 de abril de 1792 fue un día histórico. Se anunció que «la London Corresponding Society se presenta a sí misma modestamente, así como sus opiniones sobre la asistencia pública». Sin embargo, esta proclamación expresada con palabras tan suaves no decía cosa alguna sobre la esclavitud, el tráfico de esclavos o los terrenos comunales. El mismo día, Lydia, que visitaba a su familia, escribió a Thomas desde Chesham la carta que antes hemos mencionado, preguntándole discretamente sobre la sociedad, pero poniendo el énfasis en la abolición y en que diera recuerdos a Olaudah. La mañana siguiente, a hora temprana, el Parlamento aprobó lo que en la historia del abolicionismo inglés se llamó el Acuerdo de Abril (*April Compromise*). Wilberforce había pedido al Parlamento el 2 de abril que decidiera que el tráfico de esclavos «debería ser abolido»; después de medianoche, el ministro del Interior propuso enmendar la resolución añadiendo la palabra *gradualmente*. Al amanecer, el primer ministro se puso elocuente. A continuación, tras haber debatido toda la noche, incluso sobre algunos principios niveladores, los miembros del Parlamento se fueron a desayunar y quizá uno o dos de ellos fueran tarareando el éxito del año: «Oh, Dear! What Can the Matter Be?».[27] A partir de entonces, había vía libre para una *expansión* del tráfico de esclavos.[28]

La coincidencia de aquellos hechos hacía pensar en una traición, y esto se hizo más obvio con el paso del tiempo. En mayo Olaudah, que se había unido a la London Corresponding Society, escribió a Thomas y le expresó «todo mi respeto para mis compañeros, los miembros de tu sociedad». La confusión de pronombres indicaba un problema que se iba agudizando. Al llegar el verano, Hardy ya había empezado a preocuparse por la posibilidad de que el movimiento abolicionista pudiera apartar a la sociedad de su principal objetivo: la reforma parlamentaria. Remontándose a la historia de la organización desde sus momentos de auge en 1799, Hardy omitía cualquier mención de la igualdad de todas las razas al referirse a los estatutos de la sociedad: «Existía una norma general por la cual se admitía a los miembros tanto si eran de clase alta o baja, ricos o pobres». Los tres amigos pronto se separaron. Olaudah se casó y abandonó el movimiento; Lydia murió en un parto después de haber sido hostigada por una muchedumbre de defensores de la Iglesia y el rey; Thomas fue atacado por el gobierno y lo encarcelaron, aunque luego quedó absuelto y sobrevivió, llegando a publicar en 1832 sus memorias, en las que

minimizaba el papel de Olaudah como impulsor del nacimiento de la London Corresponding Society.

Como ya hemos visto al hablar de la situación de Despard, las ramificaciones de la rebelión de Haití minaron las posibilidades revolucionarias que personificaban los tres amigos, porque esta rebelión dividió el movimiento abolicionista. En noviembre de 1791, un debate sobre la insurrección de los esclavos haitianos tuvo lugar en Coachmakers' Hall. «La gente de aquí está muerta de pánico a cuenta de las negociaciones llevadas a cabo en Santo Domingo», escribió Wilberforce, pero para él «la gente» significaba la clase media.[29] El lenguaje que hablaba de la monstruosidad hizo que se viera justificada una represión violenta y continuada. Durante un debate en la Cámara de los Lores, Abingdon alegó que «el orden y la subordinación, así como la felicidad en todas las zonas habitables del globo están amenazados» por la abolición: «Si son todos iguales, negros y blancos, franceses e ingleses, lobos y corderos, todos ellos, "alegres compañeros todos", vivirán juntos con promiscuidad y como cerdos; engendrando ... una nueva especie humana como producto de esta nueva filosofía».[30] Advirtió de que la abolición del tráfico de esclavos, y otras aboliciones, saldrían de la caja de Pandora: la deportación de criminales a Botany Bay, la flagelación de los soldados, el reclutamiento forzoso de marinos, la explotación de los trabajadores de las fábricas. Los banqueros y las empresas mercantiles de Londres aceptaron con entusiasmo el argumento de la monstruosidad formulado por Bacon, urgiendo al gobierno a proseguir en el intento de reprimir la revolución de Haití y apoyando con vehemencia en su ciudad a los colonos franceses exiliados. Diecisiete entidades bancarias se apresuraron a pedir al duque de Portland que aniquilara y exterminara a los esclavos insurgentes.[31] Entretanto, en 1792, los artesanos pobres de Leeds acusaron los efectos de la propaganda: «Nos tratan más como a monstruos que como a amigos del pueblo», escribían a la London Corresponding Society en 1792.[32] Henry Redhead Yorke, que había nacido en las Indias Occidentales, habló contra la esclavitud en una asamblea multitudinaria celebrada en Sheffield durante la primavera de 1794. A causa de este discurso fue arrestado, encarcelado y procesado. En el juicio se defendió a sí mismo brillantemente, dando la vuelta a la retórica de la monstruosidad para volverla contra las autoridades, y formuló la siguiente advertencia: «Cuantos más sacrificios nos impongáis, cuantos más mártires hagáis, más numerosos llegarán a ser los hijos de la libertad. Se multiplicarán como la hidra y lanzarán la venganza sobre vuestras cabezas».[33]

LA MULTITUD VARIOPINTA DE VOLNEY

En 1791 el erudito revolucionario Constantin François Volney publicó su obra *Las ruinas de Palmira o meditación acerca de las revoluciones de los imperios*, una obra docta, sensible y rapsódica de antropología religiosa e historia universal.[34] Su pasaje más famoso es un diálogo entre el «Pueblo» y la «Clase privilegiada»:

> PUEBLO: Y, ¿qué trabajo realizáis dentro de nuestra sociedad?
> CLASE PRIVILEGIADA: Ninguno; no estamos hechos para trabajar.
> PUEBLO: Entonces, ¿cómo habéis conseguido esas riquezas?
> CLASE PRIVILEGIADA: Esforzándonos por gobernaros a vosotros.
> PUEBLO : ¿Cómo? ¿O sea que es esto a lo que vosotros llamáis gobernar? ¡Nosotros trabajamos duro y vosotros disfrutáis! ¡Nosotros producimos y vosotros gastáis! La riqueza procede de nosotros y sois vosotros los que la absorbéis. ¡Hombres privilegiados! Clase que no es el pueblo: formad vuestra nación aparte y gobernaos a vosotros mismos.

Esta Clase privilegiada envía a sus abogados, sus soldados y sus sacerdotes a discutir sus razones características con el pueblo, pero ninguna prevalece. Entonces juega la carta de la raza: «¿No somos hombres de otra raza, los nobles y puros descendientes de los conquistadores de este imperio?». Pero el Pueblo, que había estudiado la genealogía histórica de los privilegiados, estalló en carcajadas. Finalmente, la Clase privilegiada admite su problema: «Todo ha terminado para nosotros: la "cochina multitud" está bien informada».

Escrita en un estilo accesible y liberador, la obra de Volney, *Las ruinas de Palmira*, fue tan importante para la era revolucionaria como *The Rights of Man*, de Paine. Se publicó por primera vez en París, se tradujo al alemán y al inglés en 1792 y las ediciones americanas aparecieron poco después, así como numerosas octavillas, panfletos y ediciones abreviadas que se distribuyeron por doquier. Se imprimió en Sheffield y en una traducción al galés. De su decimoquinto capítulo, «The New Age», que reflejaba la visión de una «nueva era», se hicieron muchas reimpresiones. En mayo de 1794, justo el día en que se abolió el *habeas corpus* y Tommy Spence fue llevado a Newgate, éste incluyó «The New Age» en el segundo volumen de su obra *Pig's Meat; Or, Lessons for the Swinish Multitude*. La London Corresponding Society reimprimió el capítulo 15 con el título «The Torch» (la antorcha), una circunstancia

«que se utilizó para apoyar el informe según el cual había intención de *incendiar Londres*».[35] En la ciudad de Bahía, Brasil, se encontró una copia en manos de un mulato en 1797, en plena conspiración de blancos, mulatos y negros.[36] Los Irlandeses Unidos reelaboraron el capítulo para publicarlo como una copia de las que se vendían por las calles y lo distribuyeron entre los trabajadores de las fábricas de Belfast.[37] Una segunda o tercera traducción al inglés, preparada por Joel Barlow con la ayuda anónima de Thomas Jefferson, se publicó en 1802, probablemente mientras Volney estaba de visita en Inglaterra.[38]

Volney votó en la Asamblea revolucionaria francesa por la abolición de la esclavitud. Fue precursor de una nueva era y, al igual que Tom Paine y los Irlandeses Unidos, vio que esta nueva era amanecía por el oeste: «Si nos volvemos hacia el oeste, ... un grito de libertad procedente de costas muy lejanas resuena en el viejo continente». Acometió contra la lógica imperante del nacionalismo, poniendo en boca de su Clase privilegiada la frase: «Hemos de dividir al pueblo mediante envidias nacionales y ocuparlo con agitaciones, guerras y conquistas». Criticó la familia patriarcal: «El rey duerme o fuma su pipa mientras su esposa y sus hijas realizan todo el pesado trabajo doméstico». Se posicionó en contra de la codicia que «fomentaba en el seno de cada Estado una guerra intestina, en la que los ciudadanos, divididos en cuerpos contendientes según categorías, clases y familias, luchaban incesantemente por apropiarse para sí mismos, en nombre de un poder supremo, de la posibilidad de saquear todo». A partir de esto, «surgió una distinción de castas y razas que convirtió el mantenimiento del desorden en un sistema establecido» y perfeccionó la ciencia de la opresión.[39]

Volney explicaba que la civilización había nacido en África: «Fue allí donde un pueblo, ya olvidado, descubrió los elementos de la ciencia y el arte en una época en que el resto de los hombres eran bárbaros, y donde una raza, ahora rechazada por la sociedad, porque su cabello es crespo y su piel oscura, exploró entre los fenómenos de la naturaleza aquellos sistemas civiles y religiosos que desde entonces no han dejado de admirar a la humanidad».[40] Volney viajó por todo el planeta observando las variaciones inherentes a la especie humana: «Contemplé con asombro la gradación del color, desde un rosa brillante hasta un marrón ligeramente menos brillante, un marrón oscuro, un marrón terroso, un color bronce, oliva, plomizo, cobrizo, llegando a un negro de ébano y azabache». Se preguntaba «qué era lo que hacía que el Sol brillara del mismo modo para todas las razas humanas, lo mismo para el blanco que para el negro,

para el judío, el musulmán, el cristiano y el idólatra». Creía en una gran familia de la raza humana. Escribió lo siguiente:

> Una escena de una naturaleza nueva y asombrosa se presentó entonces ante mis ojos. Todos los pueblos y las naciones del globo, todas las razas humanas de todos los climas diferentes, avanzando desde todos los lados, parecían reunirse en un recinto y formar en grupos distintos un inmenso congreso. La apariencia variopinta de esta muchedumbre innumerable, ocasionada por la diversidad de sus vestimentas, sus rasgos y su piel, producía el más extraordinario y atractivo de los espectáculos.

Volney elevó la muchedumbre variopinta al rango de un ideal universal.

Aunque logró librarse de la guillotina bajo el poder de Robespierre, Volney, como Tom Paine, acabó siendo encerrado en una prisión. Fue puesto en libertad, junto con Paine, el 9 de termidor de 1794. Enseguida se embarcó hacia América y recibió sus primeras lecciones de inglés de un marinero veneciano. Durante el invierno de 1795-1796 vivió en Filadelfia, en una casa situada enfrente de la iglesia africana, que estaba llena de refugiados procedentes del Santo Domingo revolucionario. Volney admiraba la inscripción que había sobre el pórtico de entrada: «El pueblo que andaba en la oscuridad ha visto una gran luz» (Isaías 42). Estableció contactos en círculos «ilustrados», pero al parecer su comportamiento transgredía las normas de la supremacía blanca. Visitó a Thomas Jefferson en Monticello durante el verano de 1796 y posteriormente escribió sobre una experiencia personal que tuvo allí en relación con la esclavitud:

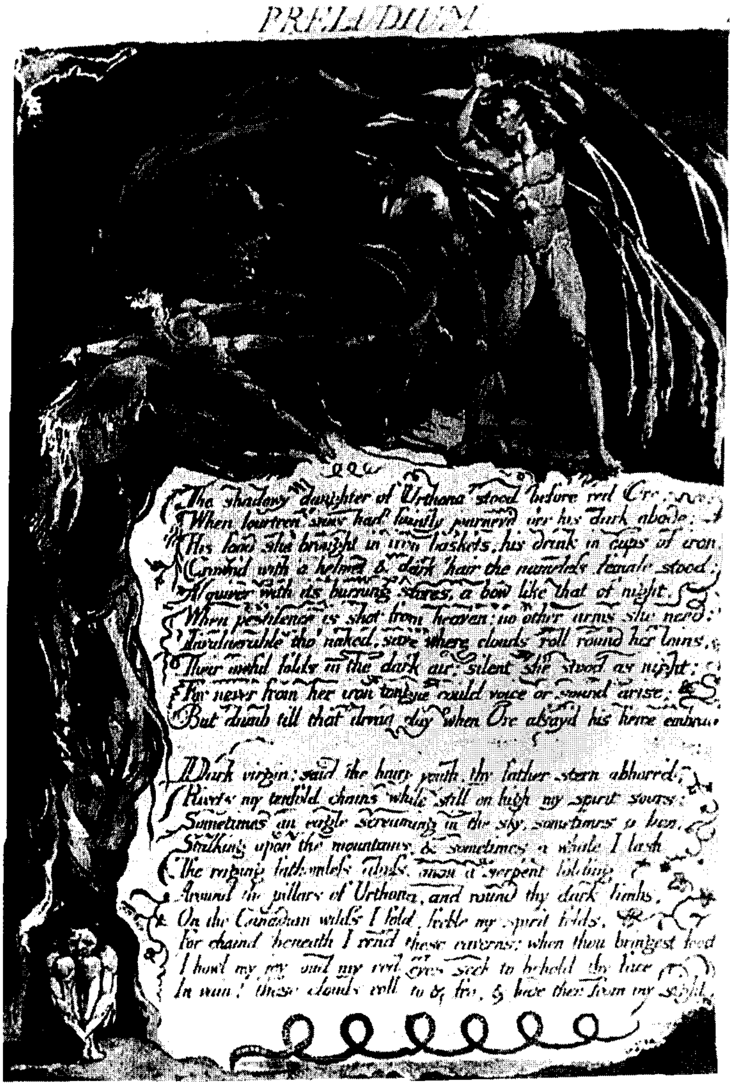
> Después de comer, el amo [Jefferson] y yo fuimos a ver cómo plantaban guisantes los esclavos. Sus cuerpos, que más que negros eran de un marrón sucio, sus sucios harapos, su miserable y repelente semidesnudez, aquellas caras ojerosas, el aire ansioso y reservado, las miradas timoratas llenas de odio, todo ello me infundió un sentimiento inicial de terror y tristeza, por lo que tuve que ocultar mi rostro. Su indolencia al remover la tierra con la azada era extrema. El amo tomó un látigo para asustarles y al momento se produjo una situación cómica. Situado en medio de la cuadrilla, el amo se agitaba, rugía, amenazaba y daba amplios giros hacia todos los lados. Luego, cuando volvió su rostro, de uno en uno, los negros cambiaron de actitud: aquellos a los que miraba directamente eran los que mejor trabajaban, aquellos a los que miraba a medias trabajaban menos, y aquellos a los que no veía, dejaban de trabajar inmediatamente; y, si el amo se daba la media vuelta, la azada quedaba levantada mientras miraban, y luego quedaba inmóvil a espaldas del amo.[41]

William Cobbett denunció a Volney, acusándole de infiel y caníbal, mientras Joseph Priestley le acusó de ser un hotentote. Probablemente John Adams estaba pensando en él cuando se quejaba de que Estados Unidos se estaba convirtiendo en un «receptáculo de malevolencia y turbulencia que acogía a todos los proscritos del universo». El propio Jefferson creía que Volney era el destinatario principal de la Ley de Extranjería (*Act Concerning Aliens*) de 1798, que se proyectó para fomentar la «pureza del carácter nacional» y obligar al francés a embarcarse de regreso a Europa.[42]

EL ORC AFRICANO DE BLAKE

William Blake escribió su profecía *América* en 1793. Como la letra inicial de un manuscrito de la Edad Media, el preludio de esta obra estaba ilustrado con la imagen de una figura estirada —Orc, el símbolo de la revolución—, con las manos atadas y los miembros extendidos sobre el suelo, esforzándose por liberarse. Blake obtuvo esta imagen a partir de la obra gráfica del capitán John Gabriel Stedman, un soldado mercenario que había luchado durante cuatro años en Surinam contra los cimarrones —esclavos huidos que compartían la selva tropical con indios y con otros habitantes selváticos de la época— y sobrevivió para hacer el relato de aquello. Stedman escribió una «narración» y pintó un centenar de acuarelas que remitió en 1790 al editor Joseph Johnson, quien a su vez contrató a Blake para que le ayudara a grabar las planchas.[43] Desde 1791 hasta 1794 Blake horadó, combinando su esfuerzo físico con el buril y la plancha de cobre, para reproducir aquellas imágenes de una rebelión de esclavos en América. La poesía que escribió durante este período —«Visiones de las hijas de Albión»; «Las bodas del cielo y del infierno»; «Cantos de experiencia; América una profecía»; «Las cuatro zoas»— y sus ideas políticas (paseaba con un gorro frigio de color rojo, el símbolo del esclavo emancipado) estuvieron profundamente influidas por el texto, las imágenes y la amistad de Stedman. Una de las planchas, titulada *La ejecución por quebrantamiento de huesos en el potro*, le proporcionó la base para su representación de Orc ensangrentado.

En el verano de 1776, Stedman siguió a una multitud hasta la sabana para presenciar la ejecución de tres afroamericanos. Uno de ellos, Neptune, había matado a un capataz. Fue esposado a un potro situado sobre el suelo. El ejecutor, un compatriota africano, le partió en pedazos la mano izquierda y luego utilizó una barra de hierro para hacer añicos sus hue-



Orc, por William Blake. William Blake, *América, una profecía* (1793).

sos. Neptune sobrevivió. Cayó del potro y «maldijo a todos, llamándoles pandilla de bribones bárbaros, soltó al mismo tiempo su mano derecha valiéndose de los dientes, apoyó su cabeza en un borde de la tabla de madera y pidió a los presentes una pipa de tabaco, recibiendo como infame respuesta una sarta de patadas y escupitajos», un insulto final que



La ejecución por quebrantamiento de huesos en el potro, c. 1776,
ilustración de William Blake.
Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition.*

movió a Stedman y a algunos marineros americanos a intervenir por compasión para detener la paliza. Neptune pidió que le dieran el golpe de gracia, pero se lo negaron. Cantó una canción para despedirse de sus amigos y habló con sus parientes fallecidos para decirles que pronto se reuniría

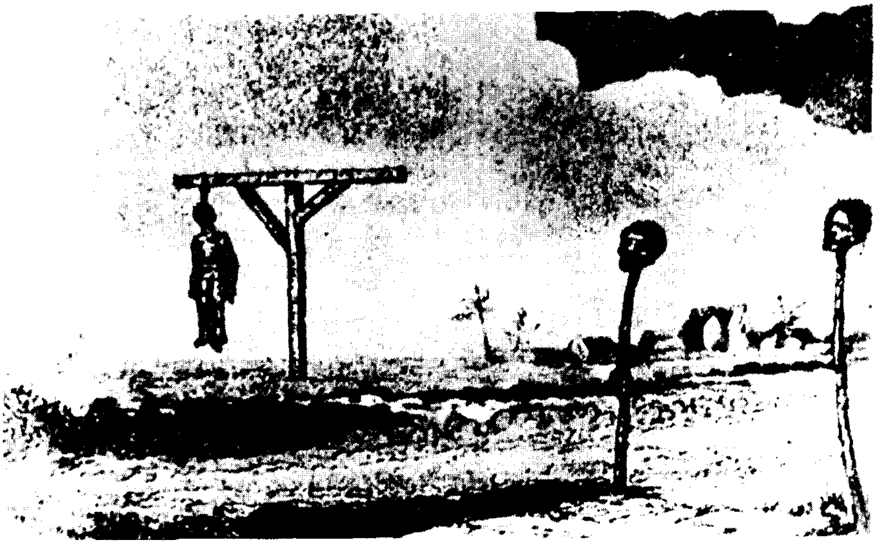
con ellos. A un centinela que estaba de guardia le preguntó: «¿Cómo es que un hombre blanco no tiene carne para comer?». El soldado respondió: «Porque no soy tan rico». Neptune le dijo: «Entonces voy a hacerte un regalo. Toma primero mi mano que está partida en pedacitos hasta los huesos; luego, empieza a comerme hasta que te sientas saciado y así tendrás un pan y una carne que te sentarán estupendamente». Rió. Al acabar el día, cuando Stedman regresó al lugar de la ejecución, vio el cráneo de Neptune al extremo de un palo, saludándole. Aterrado hasta la locura, Stedman no consiguió recuperarse hasta que vio que era un buitre con sus picoteos el que había puesto el cráneo en movimiento.

En una reflexión realizada catorce años más tarde, recordando esta experiencia, Stedman citó al profeta Daniel, concretamente unos pasajes que se referían al tráfico de esclavos de una isla y profetizaban que un príncipe liberaría a estos esclavos. Blake conjugó al guerrero liberador mencionado por Daniel con el rebelde afroamericano Neptune para crear un símbolo revolucionario de la energía, el deseo y la libertad: Orc. En contraste con el terrible destino de Neptune, en la *América* de Blake una virgen negra lleva comida y bebida a Orc y le anima a huir hacia la libertad. Hacen el amor y ella exclama:

> Te conozco, te he encontrado y no deseo dejarte marchar;
> eres la imagen de Dios que habita en la oscuridad de África.

Y con este grito extático Blake comienza su canto de alabanza a la revolución americana, en el que el significado del término «América» no se limitaba a los trece estados de Estados Unidos, ni el significado de la palabra «revolución» se refería a aquella Constitución mutiladora que trataba a cada afroamericano como si fuera sólo las tres quintas partes de un ser humano. La América de Blake era una América africana y su revolución incluía la emancipación de cada persona como individuo completo:

> Dejad que el esclavo que muele grano en el molino salga corriendo al [campo:
> dejadle que mire a los cielos y ría disfrutando del aire luminoso;
> dejad que el alma encadenada calle en la oscuridad entre suspiros,
> aquel cuya cara nunca ha visto una sonrisa durante treinta agotadores [años,
> que se levante y mire hacia afuera, sus cadenas están sueltas, las puertas [del calabozo están abiertas,
> y dejad que su esposa y sus hijos regresen del azote de los opresores.



Secuelas de la revuelta de esclavos de Demarara, 1823. Joshua Bryant, *Account of an Insurrection of the Negro Slaves in the Colony of Demarara* (1824).

La visión de Blake quedó aún más sintetizada en un símbolo único y poderoso: el tigre. Stedman había escrito sobre los tigres y otros felinos salvajes de Surinam, donde una vez él y sus compañeros del ejército habían capturado un jaguar en una granja de pollos y lo habían ahogado. Describió al puma y al «ocelote, que es extremadamente bello ... un animal muy vivaz con unos ojos que emiten destellos de luz; pero es feroz y malvado, y es imposible domarlo como a los demás». Sobre el «tigre rojo» Stedman escribió: «Su cabeza es pequeña, su cuerpo delgado, sus extremidades largas con unas tremendas zarpas blanquecinas. Sus dientes son también muy largos y sus ojos son prominentes y brillan como las estrellas». Estas observaciones inspiraron a Blake su poema «El tigre», que forma parte de los *Cantos de Experiencia*, publicados en 1793.[44]

> Tigre, tigre, que te enciendes en luz
> por las selvas de la noche,
> ¿qué mano inmortal, qué ojo
> podrían enmarcar tu imponente simetría?*

* Traducción de Pablo Mañé Garzón. *Poesía completa,* William Blake, ed. bilingüe, Libros Río Nuevo, Ediciones 29, Barcelona, 1980.

Vivía en la selva, feroz e indomable, una criatura de las tierras comunales. En el ritmo trocaico del poema oímos golpes de martillo o el paso de los soldados desfilando, o quizá los golpes que recibió el cuerpo de Neptune:

> ¿Qué hombro, qué artificio
> podrían retorcer la nervadura de tu corazón?
> Y al comenzar los latidos de tu corazón,
> ¿qué mano formidable? ¿Qué formidables pies?
>
> ¿Qué martillo? ¿Qué cadena?
> ¿En qué horno se templó tu cerebro?
> ¿En qué yunque? ¿Qué tremendas garras
> osaron sus mortales terrores dominar?

Stedman respetaba a esta criatura, pero sólo con el deseo de matarla que siente el cazador. Blake también se preguntaba por el tipo de relación existente entre el cazador y la pieza cazada, pero extendió el significado hasta incluir las fuerzas sociales, aún más poderosas, del opresor y el oprimido.

La *Narrative* de Stedman concluía con *Europe supported by Africa and America*, un grabado que representaba a tres mujeres desnudas idealizadas —una blanca, otra negra y otra de piel morena— enlazándose con los brazos sobre un fondo verde con montañas en la lejanía. Stedman lo llamó imagen emblemática «acompañada por un ardiente deseo de que, dada la manera amistosa en que están representadas, pueda considerarse cada una de ellas para toda la eternidad el pilar que sostiene a otra; y podría haber incluido *Asia*, pero la omití porque no tenía relación alguna con este relato; todos nosotros diferimos sólo en el color, pero ciertamente hemos sido creados por la misma mano y con el mismo barro». Unas palabras que resultan un eco de las propias creencias de Blake sobre el «evangelio eterno» y que le ayudaron a crear su primer borrador de «El tigre», en el cual preguntaba:

> ¿Con qué barro y en qué molde
> fueron modelados tus ojos de furia?

El propio Stedman había luchado contra la libertad, pero, sin embargo, transmitió a Blake la revolución americana de un modo que era coherente con lo que Blake podría haber aprendido de Ottobah Cugoano y otros abolicionistas en aquella misma época. Blake descubrió en las rebeliones de los esclavos americanos una energía, una política y una visión revolucionarias.



Europa apoyada por África y América, por William Blake.
Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition.*

Después de 1795, Blake continuó escribiendo unas poesías que giraban en torno a las luchas americanas, pero no publicaría ni un verso más durante diez años. En 1797 escribió *Vala, o las cuatro zoas*, donde describía el trabajo infantil en ruedas de molinos y a los trabajadores de los hornos de cocer ladrillos:

> Así pues, todos los esclavos de todos los países del ancho mundo
> cantan una nueva canción, ahogando la confusión en sus alegres notas.

Blake dijo que sería un africano quien cantara aquella nueva canción. Esta afirmación se refiere o bien al pasaje de Apocalipsis 4, en la que son los tañedores de arpa y el león de Judá quienes abren el rollo de las Escrituras, o a Isaías 42, donde se dice que la justicia brillará para todas las razas: «Un faro de luz para las naciones, para abrir los ojos a los que están ciegos, para sacar a los cautivos de las prisiones». Blake continuaba diciendo: «El bien de todo el país está ante vosotros, porque ya no hay misterio». Quería decir con esto que se iban a acabar las ataduras ideológicas.[45] Isaías 42 era, en el caso de los proletarios atlánticos, la parte más frecuentemente citada de la Biblia hebrea; estos pasajes podrían haber sido reconocidos al momento por los baptistas africanos de Savannah, los iroqueses seguidores de Joseph Brant, los que practicaban el culto de la Free African Society en Filadelfia, los miembros de la congregación de George Liele en Kingston, o los «metodistas de Tom Paine» en Sheffield. Podrían reconocer en estos pasajes el jubileo, el universalismo y el llamamiento de Isaías a «los que navegáis por el mar, y todas las criaturas marinas, y también los que habitáis en las costas y las islas». Estas personas habían llegado a impresionar al propio Blake, el cual en 1793 expresó su esperanza de que se alcanzara la libertad por mediación de un africano víctima de las torturas recibidas en una colonia de Sudamérica. Sin embargo, diez años más tarde, en un canto titulado «Jerusalén», un himno no oficial dentro del mundo de habla inglesa, podía formular las siguientes preguntas:

> ¿Caminaron esos pies en tiempos remotos
> por las verdes montañas de Inglaterra?
> ¿Se vio al sagrado Cordero de Dios
> en los agradables pastos ingleses?

El mundo había sido diferente diez años antes, cuando la libertad no era solamente *inglesa*.

«TOMAR EL FUEGO»

Los años que transcurrieron entre 1790 y 1792 fueron revolucionarios. Las concepciones igualitarias y multiétnicas de la humanidad no habían evolucionado en el aislamiento, sino en la solidaridad y la comunicación, dentro de los movimientos sociales y de los individuos, y en la relación entre estos movimientos. Ciertamente los caminos de Blake y Equiano se cruzaron (quizá Cugoano los presentó, ya que era amigo de ambos). La London Corresponding Society publicó una edición barata de *Las ruinas de Palmira*, que Hardy solía llevar en su bolsillo. Blake estudió a Volney. La amistad entre Olaudah Equiano y Thomas y Lydia Hardy demuestra que las mezclas atlánticas —un africano y un escocés, una mujer inglesa y un hombre afroamericano— eran poderosas y de gran importancia histórica. Volney mostró el poder de la risa y la importancia central de África en la civilización en general y en la lucha entre la clase privilegiada y el pueblo en particular. Blake personificó la anamnesia del radicalismo del siglo XVII e insistió en que la liberación de los presos y los esclavos era necesaria para emprender cualquier lucha por la libertad. Todo indica que la primera parte de la década de 1790 fue una época de expansión para redefinir lo que significaba el ser humano. Pero aquella época no duraría mucho.

Cuando empezaron a acumularse las bajas después de las expediciones británicas contra Haití en 1795-1796, el pánico se extendió por toda la sociedad, y también el racismo. Como ya hemos visto, esto coincidió justo con el momento en que la categoría biológica de raza se estaba formando y difundiendo en Inglaterra y América, y tampoco hay que olvidar que fue la época en que se definió la categoría política y económica que conocemos como clase. Organizaciones tales como la London Corresponding Society acabarían haciendo las paces con la nación, cuando la clase trabajadora se volvió nacional, es decir, *inglesa*. Con el ascenso del panafricanismo, el pueblo que se encontraba disperso en la diáspora se convirtió en una noble *raza* en el exilio. Los tres amigos llegaron a ser un grupo impensable dentro de la historiografía étnica y nacionalista. Volney desapareció del mundo de la erudición radical, excepto para los panafricanistas y los «etiopianistas», que lo conservaron en sus catálogos.[46] Lo que empezó como represión evolucionó en versiones mutuamente excluyentes que han ocultado nuestra historia.

Los plebeyos sin tierra y los marineros ingleses preferían quedarse en Bermudas antes que continuar la navegación hacia Virginia, y algunos de ellos, después de llegar allí, desertaron para ir a vivir a los poblados algonquinos. Los cavadores construyeron comunas sobre el «tesoro de la Tierra» en George's Hill, cuando la luz brilló en Buckinghamshire. La resistencia frente a la esclavitud se extendió desde Putney Common hasta el estuario del río Gambia. Algunos renegados que lucharon con Bacon contra la esclavitud en Virginia, huyeron a los terrenos pantanosos libres de Roanoke. Los corsarios y piratas de los mares obstaculizaron el avance de la esclavitud en África occidental y ofrecieron refugios ocasionales. Los proscritos se reunían en la taberna de Hughson en Nueva York buscando allí risas y hospitalidad. Los predicadores negros buscaron en el Atlántico un lugar donde construir la nueva Jerusalén. Los cuchilleros de Sheffield se metieron en el bolsillo los productos «defectuosos». El coronel Edward Marcus Despard hizo una redistribución de tierras en Belice. Elizabeth Campbell escenificó un pequeño jubileo en Jamaica. Los amotinados consiguieron escapar de la disciplina del *Bounty* para irse a vivir en el magnífico sistema ecológico y con el maravilloso pueblo de Tahití. Uno de ellos, Peter Heywood, que tenía las piernas cubiertas de tatuajes, escribió un poema titulado «Dream», en el que ensalzaba los «hermosos principios morales», la sencillez y la generosidad de las amistades que hizo en Tahití, comparando todo ello con las expropiaciones, la explotación y el individualismo posesivo de su propia civilización. Seguramente miró al cielo para contemplar la constelación de estrellas del hemisferio sur llamada Hidra, la antigua señal que guiaba a los navegantes, anterior incluso a las señales agrarias del Nilo para los viajeros que recorrían el planeta. Para esto probablemente no se sentó en el suelo, sino sobre alguna raíz del árbol del pan, que era una nutritiva propiedad comunal de los pueblos del Pacífico. Meditaría, en aquel esperanzador momento de 1791, como Thomas y Lydia Hardy, Toussaint L'Ouverture, Wolfe Tone, Constantin François Volney, Edward y Catherine Despard y William Blake —pero sólo Heywood se estableció en el Pacífico. El capitán William Bligh utilizó el fruto del árbol del pan del Pacífico para mantener la esclavitud en el Atlántico, y capturó a Heywood para intentar quitarle la vida. Los poderes globalizadores tienen un largo alcance y una paciencia infinita. Pero los viajeros del planeta no olvidan y siempre están dispuestos, desde África hasta el Caribe y hasta Seattle, a resistirse a la esclavitud y restaurar las propiedades comunes.

Tigre, tigre, que te enciendes en luz
por las selvas de la noche,
¿qué mano inmortal, qué ojo
podrían enmarcar tu imponente simetría?

¿En qué profundidades distantes,
en qué cielos ardió el fuego de tus ojos?
¿Con qué alas osó elevarse?
¿Qué mano osó tomar ese fuego?



Detalle de «Un nuevo mapa del mundo, según la proyección Mercator, mostrando el trayecto del viaje del capitán Cowley alrededor de él». Capitán William Hacke, ed., *A Collection of Original Voyages* (1699). Denominada con el nombre del cartógrafo flamenco Gerardus Mercator, que la diseñó en 1569, la proyección está realizada como si un cilindro de papel envolviera el globo terráqueo, tocándolo sólo en el ecuador, con la superficie y las direcciones proyectadas de manera concordante sobre el papel. Este tipo de proyección agranda la superficie de los países europeos con respecto a los que están más próximos al ecuador, tales como las naciones africanas o caribeñas. Esta distorsión halagaba la imaginación imperialista de los globalizadores europeos, al tiempo que permitía a los navegantes trazar sus posiciones mediante líneas rectas. La hidra policéfala se desarrollaba y se crecía contra esta forma de cartografiar.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

1. Stephen B. Baxter, «William III as Hercules: The Political Implications of Court Culture», en Lois G. Schwoerer, ed., *The Revolution of 1688-1689: Changing Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

2. Frank H. Sommer, «Emblem and Device: The Origin of the Great Seal of the U.S.», *Art Quarterly* 24 (1961), pp. 57-76, esp. 65-67. Véase también Gaillard Hunt, *The History of the Seal of the United States*, Washington D. C., 1909, p. 9.

3. Mauricius citado en Richard Price, ed., *To Slay the Hydra: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*, Karoma, Ann Arbor, Mich., 1983, p. 15.

4. Andrew Ure, *The Philosophy of Manufactures: Or, an Exposition of the Scientific, Moral; and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, Londres, 1835, p. 367.

5. Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, Londres, 1702, libro 7.

CAPÍTULO I

1. William Strachey, *A True Reportory of the Wreck and Redemption of Sir Thomas Gates, Knight, upon and from the Islands of the Bermudas*, Londres, 1625, y Silvester Jourdain, *A Discovery of the Bermudas, Otherwise Called the Isle of Devils*, Londres, 1610, ambos reeditados en Louis B. Wright, ed., *A Voyage to Virginia in 1609*, University of Virginia Press, Charlottesville, Va., 1964, pp. 4-54, 105-107; *A True Declaration of the Estate of the Colonie in Virginia*, Londres, 1610, reeditado en Peter Force, recopilador, *Tracts and Other Papers Relating Principally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies in North America, from the Discovery of the Country to the Year 1776*, 1836; reedición, Peter Smith, Gloucester, Mass., 1963, vol. 3, pp. 14, 20.

2. Jourdain, *Discovery of the Bermudas*, p. 106.

3. Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes, Contayning a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and Others*, MacLehose and Sons, Glasgow, 1906, vol. 16, pp. 111-112. El petrel de Bermudas (o fardela de Bermudas), que abundaba en Bermudas a principios del siglo XVII, es ahora una especie casi extinguida.

4. Jourdain, *A Discovery of the Bermudas*, p. 109; Strachey, *A True Reportory*, p. 40; John Smith, *The Generall Historie of Virginia, New England, and the Summer Isles*

(1624), en Edward Arber, ed., *Travels and Works of Captain John Smith, President of Virginia, and Admiral of NewEngland, 1580-1631*, Burt Franklin, Nueva York, 1910, vol. 2, pp. 633, 637.

5. Citado en Alexander Brown, ed., *Genesis of the United States*, Houghton Mifflin, Boston, 1890, vol. 1, pp. 86-87.

6. Robert Rich, *Newes From Virginia, The Lost Flocke Triumphant*, Londres, 1610, reeditado en Wesley F. Craven, ed., *A Good Speed to Virginia (1609) and Newes From Virginia (1610)*, Scholars Facsimiles and Reprints, Nueva York, 1937; *True Declaration*, pp. 14, 20.

7. [Richard Johnson], *Nova Britannia: Offering Most Excellent fruites by Planting in Virginia*, Londres, 1609, reeditado en Force, *Tracts and Other Papers*, vol. 1, p. 8; «The Relation of Lord De-La-Ware, 1611», en Lyon Gardiner Tyler, ed., *Narratives of Early Virginia, 1606-1625*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1907, p. 213.

8. Strachey, *A True Reportory*, 41; George Percy, «A Trewe Relacyon of the Procedings and Ocurrentes of Momente wch have hapned in Virginia (1612)», *Tyler's Quarterly Historical and Genealogical Magazine* 3 (1921-1922), pp. 260-282 (la cita está en p. 269); Emanuel van Meteren en la obra de John Parker, *Van Meteren's Virginia, 1607-1612*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1961, p. 67; Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*, W. W. Norton, Nueva York, 1975, p. 73; J. Frederick Fausz, «An Abundance of Blood Shed on Both Sides»: England's First Indian War, 1609-1614», *Virginia Magazine of History and Biography* 98 (1990), pp. 55-56.

9. En el *Mayflower*, Hopkins insistió en que los poderes de los magistrados eran limitados y que los pasajeros, una vez que habían llegado a la costa, tenían derecho a disfrutar de «su propia libertad». En este caso su protesta no terminó con una sentencia de muerte, sino con la creación del Mayflower Compact, el marco constitucional de autogobierno civil de los peregrinos. Véase capitán Thomas Jones, «The Journal of the Ship Mayflower», en Azel Ames, ed., *The «Mayflower» and Her Log*, Houghton Mifflin, Boston, 1907, pp. 254-258; Charles Edward Banks, *The English Ancestry and Homes of the Pilgrim Fathers*, Genealogical Publishing Company, Baltimore, 1968, pp. 61-64.

10. Las pruebas relativas a las intrigas proceden de Strachey, *True Reportory*, y J. Smith, *General Historie*, pp. 638, 640, donde se señala que el conflicto surgió entre los tres que decidieron quedarse en la isla.

11. En Inglaterra los inversores continuaron quejándose de «los rebeldes y la Navidad perpetua que mantienen [los colonos] en sus islas Sommer. Véase Edmund Howe, *Annals of John Stowe*, Londres, 1614, p. 942 (cita); *True Declaration*, p. 21; Strachey, *True Reportory*, p. 87; Henry Wilkinson, *The Adventurers of Bermuda: A History of the Island from its Discovery until the Dissolution of the Somers Island Company in 1684*, Oxford University Press, Londres, 1933, p. 87.

12. Victor Kiernan, *Shakespeare: Poet and Citizen*, Verso, Londres, 1993; Robert Ralston Cawley, «Shakespeare's Use of the Voyagers in *The Tempest*», *Publications of the Modern Language Association* 41 (1926), pp. 688-726. Muchos expertos coinciden en que Shakespeare leyó el informe de Strachey en forma de manuscrito poco después de que fuera escrito en 1610. Su publicación se retrasó hasta 1625 porque los dirigentes de la Virginia Company temían que las noticias sobre la resistencia desanimaran a futuros inversores.

13. Wesley Frank Craven, «An Introduction to the History of Bermuda», *William and Mary Quarterly*, 2.ª serie, 17 (1937), p. 182.

14. Wesley Frank Craven, *Dissolution of the Virginia Company: The Failure of a Colonial Experiment*, Peter Smith, Gloucester, Mass., 1932; reedición, 1964, p. 24.

15. [Johnson], *Nova Britannia*, p. 10; Raphe Hamor, *A True Discourse of the Present Estate of Virginia and the successe of the affaires there till the 18 of Iune 1614*, Londres, 1615, p. 19; Brown, *Genesis*, vol. 1, p. 252; Rich, *Newes from Virginia*; [Richard Johnson], *New Life of Virginea: Declaring the Former Successe and Present State of that Plantation, Being the Second part of Nova Britannia*, Londres, 1612, reeditado en Force, comp., *Tracts and Other Papers*, vol. 1, p. 10.

16. Karl Marx, *Capital*, ed. Dona Torr, vol. I, capítulo 26, «The Secret of Primitive Accumulation». J. R. Wordie ha calculado que el 2 por 100 de las tierras de Inglaterra se cercaron en el siglo XVI; el 24 por 100 en el siglo XVII; el 13 por 100 en el siglo XVIII; y el 11,6 por 100 en el siglo XIX. Véase su informe «The Chronology of English Enclosure, 1500-1914», *Economic History Review*, 2.ª serie, 36 (1983), pp. 483-505. Véase también Roger B. Manning, *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509-1640*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 92. E. K. Chambers, *William Shakespeare: A Study of Facts and Problems*, Sidgwick and Jackson, Londres, 1925, vol. 2, pp. 144-152.

17. William Harrison, en su obra *The Description of England*, 1587; reedición, ed. Georges Edelen, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1968, informa (en la página 193) de que unos veintidós mil delincuentes fueron ahorcados durante el reinado de Enrique VIII.

18. A. V. Judges, ed., *The Elizabethan Underworld: A Collection of Tudor and Early Stuart Tracts and Ballads*, E. P. Dutton, Nueva York, 1930; Gamini Salgado, *The Elizabethan Underworld*, J. M. Dent, Londres, 1977.

19. A. L. Beier, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*, Methuen, Londres, 1986, p. 4; Manning, *Village Revolts*, p. 208.

20. Karl Marx y Frederick Engels, «The German Ideology», 1845-1846, en Marx y Engels, *Collected Works*, International Publishers, Nueva York, 1976, vol. 5, p. 69.

21. Christopher Hill, «The Many-Headed Monster», en *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1974, p. 189; Bacon, «Of Seditions and Troubles», en *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, ed. Michael Kiernan, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, p. 45; Beier, *Masterless Men*, pp. 161-164; A. Roger Ekirch, *Bound for America: The Transportation of British Convicts to the Colonies*, 1718-1775, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 8.

22. Robert Gray, *A Good Speed to Virginia*, Londres, 1609, reeditado en Craven, ed., *A Good Speed to Virginia and Newes From Virginia*, p. 7.

23. Para componer el discurso de Gonzalo, Shakespeare se basó en gran medida en el ensayo de Michel de Montaigne «Of Canibals», que se escribió en 1579 y se tradujo al inglés en 1603. Muchos creen que la palabra caníbal es una degeneración de la palabra «Carib», que fue el nombre dado a los indios que se resistieron ferozmente a la invasión de los europeos en el continente americano y que fueron recompensados por sus esfuerzos con una imagen permanente de monstruos devoradores de carne humana. Montaigne, sin embargo, dio un giro total a esta imagen, alabando el valor, la sencillez y las virtudes de aquellos a los que muchos europeos llamaban habitualmente «salvajes». Véase *The*

Essays of Michel de Montaigne, ed. Jacob Zeitlin, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1934, vol. 1, pp. 178-190.

24. Ronald Hutton, *The Rise and Fall of Merry England. The Ritual Year, 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1996; A. Feuillerat y G. Feuillerat, eds., *Documents Relating to the Revels at Court in the Time of King Edward VI and Queen Mary*, A. Uystpruyst, Lovaina, 1914, 89. Véase también Sandra Billington, *Mock Kings in Medieval Society and Renaissance Drama*, Clarendon Press, Oxford, 1991, y Hal Rammel, *Nowhere in America: The Big Rock Candy Mountain and Other Comic Utopias*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1990. Una sátira sobre las tradiciones plebeyas en un mundo al revés, escrita por un contemporáneo de Shakespeare, puede verse en [Joseph Hall], *Mundus Alter et Idem*, 1605, reeditado como *Another World and Yet the Same*, trad. John Millar Wands, Yale University Press, New Haven, 1981.

25. Gray, *A Good Speed to Virginia*, p. 19; William Strachey, *The Historie of Travell into Virginia Britania*, Londres, 1612, reedición eds. Louis B. Wright y Virginia Freund, Hakluyt Society, Londres, 1953, p. 92; «The Voyage of Sir Henry Colt», 1631, en V. T. Harlow, ed., *Colonising Expeditions to the West Indies and Guiana, 1623-1667*, 2.ª serie, n.º 56, Hakluyt Society, Londres, 1925, p. 93. Estamos en deuda con William Brandon, *New Worlds for Old: Reports from the New World and Their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800*, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1986, capítulo 1.

26. Montaigne, «Of Canibals», en *Essays*, vol. 1, p. 181. Montaigne se basó en André Thevet, *Singularitez de la France Anarctique*, 1558, y especialmente en Jean de Lery, *Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Bresil*, 1578.

27. Cawley, «Shakespeare's Use of the Voyagers», pp. 703-705; Kipling citado en Charles Mills Gayley, *Shakespeare and the Founders of Liberty in America*, Macmillan, Nueva York, 1917, p. 74.

28. Strachey, *Historie of Travell*, pp. 24, 26; Hamor, *A True Discourse*, pp. 16, 23-24; Sumner Chilton Powell, *Puritan Village: The Formation of a New England Town*, Doubleday, Nueva York, 1963.

29. J. Smith, *General Historie*, pp. 638-639; Parker, *Van Meteren's Virginia*, p. 67.

30. Alden T Vaughan y Virginia Mason Vaughan, *Shakespeare's Caliban: A Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Véase también Ronald Takaki, «The Tempest in the Wilderness: The Racialization of Savagery», *Journal of American History* 79 (1992), pp. 892-912, y el intercambio epistolar de Vaughan, J. R. Pole y Takaki, cartas al editor, *Journal of American History* 80 (1993), pp. 764-772.

31. Chambers, *William Shakespeare*, vol. 2, pp. 334-335.

32. Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, Pluto, Londres, 1984, pp. 6-7; C. H. Herford, Percy Simpson y Evelyn Simpson, eds., *Ben Jonson*, Clarendon Press, Oxford, 1941, vol. 7, p. 173; Walter Raleigh, *The Discovery of the Large, Rich and Beautiful Empire of Guiana*, 1596, en Gerald Hammond, ed., *Sir Walter Raleigh: Selected Writings*, Fyfield Books, Londres, 1984, p. 98; K. G. Davies, *The Royal African Company*, Atheneum, Nueva York, 1970, pp. 1, 9; R. Porter, «The Crispe Family and the African Trade in the Seventeenth Century», *Journal of African History* 9 (1968), pp. 57-58; Ira Berlin, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998, capítulo 1.

33. Kenneth R. Andrews, *The Spanish Caribbean: Trade and Plunder, 1530-1630*, Yale University Press, New Haven, 1978, p. 141.

34. *True Declaration*, p. 9; «Instruccons orders and constitucons ... issued to Sir Thomas Gates Knight Governor of Virginia», 1609, en Susan Myra Kingsbury, ed., *The Records of the Virginia Company of London*, Government Printing Office, Washington, D.C., 1933, vol. 3, p. 16.

35. W. G. Perrin, ed., *Boteler's Dialogues*, Navy Records Society, Londres, 1929, p. 16; Manning, *Village Revolts*, pp. 199, 207-210. John Cordy Jeaffreson, *Middlesex County Records*, Londres, 1887, vol. 2, p. xvii; Michael R. Watts, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1978; John Nichols, ed., *The Progresses, Processions, and Magnificent Festivities of King James the First*, Londres, 1828, vol. 1, p. 69.

36. Michael Roberts, «The Military Revolution», en *Essays in Swedish History*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1967, pp. 195-225; Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 18-22.

37. Wilkinson, *Adventurers of Bermuda*, pp. 65, 114; John Pory, secretario de Virginia, a Sir Dudley Carlton, en Lyon Gardiner Tyler, ed., *Narratives of Early Virginia, 1606-1625*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1907, p. 283 (segunda cita); Darrett B. Rutman, «The Historian and the Marshal: A Note on the Background of Sir Thomas Dale», *Virginia Magazine of History and Biography* 68 (1960), pp. 284-294, y «The Virginia Company and Its Military Regime», en *The Old Dominion: Essays for Thomas Perkins Abernathy*, University of Virginia Press, Charlottesville, Va., 1964, pp. 1-20. Véase también Stephen Saunders Webb, *The Governors-General: The English Army and the Definition of the Empire, 1569-1681*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1979, pp. 5-6, 67, 78, 437.

38. *True Declaration*, p. 15; Percy, «A Trewe Relacyon», p. 67; John Smith, *A Map of Virginia*, 1612, en Philip L. Barbour, ed., *The Jamestown Voyages under the First Charter, 1606-1609*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, vol. 3, p. 333; Henry Spelman, «Relation of Virginea», *c.* 1613, en Arber, ed., *Travels and Works*, vol. I, p. ciii; Fausz, «Abundance of Blood Shed», pp. 55-56; Nicholas Canny, «The Permissive Frontier: The Problem of Social Control in English Settlements in Ireland and Virginia, 1550-1650», en K. R. Andrews, N. P. Canny, y P. E. H. Hair, eds., *The Westward Enterprise. English Activities in Ireland, the Atlantic, and America, 1480-1650*, Wayne State University Press, Detroit, 1979, p. 32 (citando a Smith). Véase también la obra de Canny *The Elizabethan Conquest of Ireland: A Pattern Established, 1565-1576*, Harper and Row, Nueva York, 1976.

39. William Strachey, recop., *For the Colony in Virginea Britania: Lawes Divine, Morall and Martiall, etc.*, ed. David Flaherty, University of Virginia Press, Charlottesville, Va., 1969; Craven, *Dissolution of the Virginia Company*, p. 32; Wilkinson, *Adventurers of Bermuda*, p. 65; J. Smith, *Generall Historie*, pp. 654, 666 (cita); Morgan, *American Slavery, American Freedom*, pp. 79-81; Rutman, «The Historian and the Marshal», p. 15; Stephen Greenblatt, «Martial Law in the Land of Cockaigne», en *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, University of California Press, Berkeley, Calif., 1988, pp. 129-163.

40. Smith, *A Map of Virginia*, vol. 2, p. 370; Percy, «A Trewe Relacyone», p. 266; Helen C. Rountree, *The Powhatan Indians of Virginia: Their Traditional Culture*, University of Oklahoma Press, Norman, Okla., 1989, y *Pocahantas's People: The Powhatan*

Indians of Virginia through Four Centuries., University of Oklahoma Press, Norman, Okla., 1990. Véase también Kirkpatrick Sale, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1990, pp. 271, 301; James Axtell, «The White Indians of Colonial America», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 32 (1975), pp. 55-88. Rountree (*The Powhatan Indians of Virginia*, p. 87) llama a la sociedad *powhatan* un «incipiente sistema de clases», pero las pruebas ofrecidas no resultan convincentes. Las diferencias sociales mínimas que pudiera haber no surgían de una diferenciación de funciones económicas o tenencia de propiedades, sino que se basaban en la habilidad para cazar o la capacidad de liderazgo.

41. Sobre Markham (o Marcum), véase [capitán Gabriel Archer?], *A relatyon ... written ... by a gent. of ye Colony*, 1607, en Barbour, ed., *Jamestown Voyages*, vol. 1, p. 82; J. Frederick Fausz, «Middlemen in Peace and War: Virginia's Earliest Indian Interpreters, 1608-1632», *Virginia Magazine of History and Biography* 95 (1987), p. 42.

42. Percy, «A Trewe Relacyon», p. 280.

43. J. Smith, *General Historie*, pp. 646-648; Craven, «Introduction to the History of Bermuda», p. 177.

Capítulo II

1. Joyce Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1978, p. 132.

2. Stephen B. Baxter, «William III as Hercules: The Political Implications of Court Culture», en Lois G. Schwoerer, ed., *The Revolution of 1688-1689: Changing Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 95-106.

3. Francis Bacon, *Of the Wisdom of the Ancients*, 1609.

4. Katharine Park y Lorraine J. Daston, «Unnatural Conception: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England», *Past & Present* 97 (1981).

5. Frente a Charles Tilly, cuya visión de la proletarización europea pone el énfasis en los incrementos «naturales» de la fertilidad, ignora el cercado de tierras y tapa el terror, nosotros volvemos a la interpretación de Marx, que dice que la expropiación está «escrita en los anales de la humanidad con letras de sangre y fuego». De hecho, la práctica de marcar con un hierro candente a los recalcitrantes (con letras que resultaban de la mezcla de sangre y fuego) fue parte del terror. Donde Tilly ignora la esclavitud, Marx escribe: «Es un hecho notorio que la conquista, la esclavitud, el robo y el asesinato —dicho en una palabra, la fuerza— desempeñaron el papel más importante». Charles Tilly, *As Sociology Meets History*, Academic Press, Nueva York, 1981, capítulo 7, y «Demographic Origins of the European Proletariat», en David Levine, ed., *Proletarianization and Family History*, Academic Press, Nueva York, 1984.

6. *On the Spirit of Patriotism* (1736).

7. *Northern Star* (1838), citado en Gareth Stedman-Jones, *Languages of Class: Studies in English Working-Class History, 1832-1982*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 104.

8. C. Osborne Ward, *The Ancient Lowly: A History of the Ancient Working People from the Earliest Known Period to the Adoption of Christianity by Constantine*, Chicago, 1888, vol. 1, p. 39.

9. George Jackson, *Soledad Brother: The Prison Letters*, Bantam, Nueva York, 1970, p. 123. H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, Stanford University Press, Palo Alto, Calif., 1961; véase también Norah Carlin, «Liberty and Fraternities in the English Revolution: The Politics of London Artisans' Protests, 1635-1659», *International Review of Social History* 39 (1994), p. 252; George Unwin, *Industrial Organization in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Clarendon Press, Oxford, 1904, pp. 207-210; Swift, *On the Wretched Condition of Ireland*, 1729; James Connolly, *Erin's Hope ... The End & The Means*, Dublín, 1909; Cyril Brigg, *Crusader*, abril de 1921; discurso de clausura de Nelson Mandela ante el Congreso Nacional Africano en julio de 1991.

10. Robert Albion, *Forests and Seapower: The Timber Problem of the Royal Navy, 1652-1862*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1926, p. 127.

11. [Richard Johnson], *Nova Britannia: Offering Most Excellent fruites by Planting in Virginia*, Londres, 1609, reeditado en Peter Force, recop., *Tracts and Other Papers Relating Principally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies in North America, From the Discovery of the Country to the Year 1776*, 1836; reedición, Peter Smith, Gloucester, Mass., 1963, vol. 1, p. 14; David Freeman Hawke, *Everyday Life in Early America*, Harper and Row, Nueva York, 1988, p. 15; Charles F. Carroll, *The Timber Economy of Puritan New England*, Brown University Press, Providence, R. I., 1973, p. 54; Patricia Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 19-23.

12. *Polyolbion*, 1613. Michael Williams, *The Draining of the Somerset Levels*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970; Joan Thirsk, ed., *The Agrarian History of England and Wales*, vol. 5, *1640-1750: Agrarian Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 323.

13. Jeremy Purseglove, *Taming the Flood: A History and Natural History of Rivers and Wetlands*, Oxford University Press, Oxford, 1988; Oliver Rackham, *The History of the Countryside*, J. M. Dent, Londres, 1986, p. 390; Keith Lindley, *Fenland Riots and the English Revolution*, Heineman, Londres, 1982, pp. 34, 38, 72, 77.

14. Rackham, *History of the Countryside*; véase también Raymond Williams, *The Country and the City*, Oxford University Press, Nueva York, 1975, pp. 32, 48.

15. John Merrington, «Town and Country in the Transition to Capitalism», *New Left Review* 93 (septiembre-octubre 1975).

16. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edimburgo, 1767.

17. *New Life of Virginea: Declaring the Former Successe and Present State of that Plantation*, Londres, 1612, reeditado en Force, recop., *Tracts and Other Papers*, vol. 1, p. 14; A. W Lawrence, *Trade Castles and Forts of West Africa*, Stanford University Press, Palo Alto, Calif., 1964, p. 293.

18. J. M. Postma, *The Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1815*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 158.

19. «The Woman's Brawl», en *Samuel Pepys' Penny Merriments*, ed. Roger Thompson, Columbia University Press, Nueva York, 1976, pp. 247-252.

20. Bridget Hill, *Women, Work, and Sexual Politics in Eighteenth-Century England*, Blackwell, Oxford, 1989, pp. 103 y ss.

21. Anna Davin, *Growing Up Poor: Home, School, and Street in London, 1870-1914*: Rivers Oram Press, Londres, 1996, pp. 186-189.

22. *Man: A Paper for Ennobling the Species* 25 (18 de junio de 1755).

23. E. P. Thompson, *Customs in Common*, Merlin Press, Londres, 1991, y R. H. Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, Longman, Londres, 1912.

24. William Fennor, *The Counter's Commonwealth; Or, A Voyage made to an Infernal Island*, Londres, 1617; Historical Manuscript Commission, *Rutland MSS*, vol. 1, p. 334; J. A. Sharpe, *Crime in Early Modern England, 1550-1750*, Longman, Londres, 1984, p. 150; Pieter Spierenburg, *The Prison Experience: Disciplinary Institutions and Their Inmates in Early Modern Europe*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1991.

25. *Taylor's Travels of Hamburgh in Germanie*, 1616, y *The Praise and Vertue of a Jayle and Jaylers with the most excellent mysterie and necessary use of all sorts of Hanging*, en *All the Works of John Taylor the Water Poet 1630*, edición facsímil, Londres, 1977.

26. J. S. Cockburn, *A History of English Assizes, 1558-1714*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 98; el rey Jacobo I, *Daemonologie in Forme of a Dialogue, Divided into three Bookes*, 1597, ed. G. B. Harrison, John Lane, Londres, 1924; Silvia Federici, «The Great Witch Hunt», *The Maine Scholar* I (1988), pp. 31-52; Frederic A. Youngs, Jr., *The Proclamations of the Tudor Queens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 76; Edmund Spenser, *A View of the Present State of Ireland*, 1596, ed. W. L. Renwick, Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 63.

27. *The Black Dog of Newgate* se publicó por primera vez en 1596; se volvió a publicar en otra edición en 1638 bajo el título *The Discovery of a London Monster*.

28. A. V. Judges, ed., *The Elizabethan Underworld: A Collection of Tudor and Early Stuart Tracts and Ballads*, E. P. Dutton, Nueva York, 1930, pp. 506-507.

29. Spenser, *View of the Present State of Ireland*.

30. Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

31. Sir George Peckham, «A true Report of the late discoveries, and possession taken in the right of the Crowne of England of the Newfound Lands, By that valiant and worthy Gentleman, Sir Humfrey Gilbert Knight», en Richard Hakluyt, ed., *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation*, 1589; reedición, AMS Press, Inc., Nueva York, 1965, vol. 3, pp. 102-103, 112; A. L. Beier, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*, Methuen, Londres, 1985, p. 150.

32. Cockburn, *English Assizes*, p. 126; M. Oppenheim, ed., *The Naval Tracts of Sir William Monson*, Navy Records Society, Londres, 1923, vol. 4, p. 109.

33. James Horn, «Servant Emigration to the Chesapeake in the Seventeenth Century», en Thad W. Tate y David L. Ammerman, eds., *The Chesapeake in the Seventeenth Century*, W. W. Norton, Nueva York, 1979, p. 72.; Richard S. Dunn, «Servants and Slaves: The Recruitment and Employment of Labor in Colonial America», en J. R. Pole y Jack P. Greene, *Colonial British America: Essays in Early Modern History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1984; Abbot Emerson Smith, *Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labor in America, 1607-1776*, W. W. Norton, Nueva York, 1947, pp. 8-12, 13, 16; Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Capricorn Books, Nueva York, 1966, p. 19.

34. Scott Christianson, *With Liberty for Some: 500 Years of Imprisonment in America*, Northeastern University Press, Boston, 1998, pp. 16, 18.

35. Jill Sheppard, *The «Redlegs» of Barbados: Their Origins and History*, KTO Press, Miliwood, N.Y., 1977, p. 12; Carl y Roberta Bridenbaugh, *No Peace beyond the Line: The English in the Caribbean, 1627-1690*, Oxford University Press, Nueva York,

p. 27; *A Publication of Guiana Plantation*, Londres, 1632, citado en Smith, *Colonists in Bondage*, pp. 285-286; Rafael Semmes, *Crime and Punishment in Early Maryland*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1938, p. 81; John Donne, «A Sermon Preached to the Honourable Company of the Virginian Plantation», en *The Sermons of John Donne*, ed. George R. Potter y Evelyn M. Simpson, University of California Press, Berkeley, Calif., 1959, vol. 4, p. 272.

36. Una serie de disturbios que se produjeron durante las décadas de 1640 y 1650 en contra de las patrullas de enganche y los secuestradores tuvieron como resultado una legislación diseñada para regular el tráfico de trabajadores con contrato de servidumbre y, por lo tanto, también el primer conjunto de registros, con inscripciones que se realizaron en Bristol a partir de 1654. En estos registros se ha basado el análisis estadístico de este tráfico humano.

37. Robert C. Johnson, «The Transportation of Vagrant Children from London to Virginia, 1618-1622», en Howard S. Reinmuth, ed., *Early Stuart Studies: Essays in Honor of David Harris Wilson*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1970, pp. 137-151; Walter Hart Blumenthal, *Brides from Bridewell: Female Felons Sent to Colonial America*, Charles E. Tuttle Co., Rutland, Vt., 1962, pp. 65, 105,107; Smith, *Colonists in Bondage*, pp. 69-70.

38. James Revel, *The Poor Unhappy Transported Felon's Sorrowful Account of his Fourteen Years Transportation at Virginia in America*, Londres, sin fecha, editado por John Melville Jennings y reeditado en el *Virginia Magazine of History and Biography* 56 (1948), pp. 180-194 (Jennings demuestra que Revel llegó a Virginia entre 1656 y 1671); «The Trapanned Maiden», *Virginia Magazine of History and Biography* 4 (1896-1897), pp. 218-221.

39. [Johnson], *Nova Britannia*, reeditado en Force, recop., *Tracts and Other Papers*, vol. 1, pp. 27-28, 19.

40. E. D. Pendry, *Elizabethan Prisons and Prison Scenes*, Institut für Englische Sprache und Literature, Salzburgo, 1974, vol. 1, pp. 2, 15.

41. [Samuel Rid], *Martin Markall, beadle of Bridewell, His Defense and Answers to the Bellman of London,* Londres, 1610.

42. *The American Anthropologist* 90 (1988), p. 406.

43. Jane Ohlmeyer, «The Wars of Religion, 1603-1660», en Thomas Bartlett y Keith Jeffery, eds., *A Military History of Ireland*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p.168.

44. Francis Bacon, *The New Atlantis*, Londres, 1629. (Hay trad. cast.: *Nueva Atlántida*, Mondadori, Madrid, 1988.)

45. P. Dan, *Histoire de la Barbarie et de ses Corsaires*, París, 1637, citado en Stephen Clissold, *The Barbary Slaves*, Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., 1977, y Peter Lamborn Wilson, *Pirate Utopias: Moorish Corsairs and European Renegadoes*, Autonomedia, Nueva York, 1995.

46. Thomas Harman, *A Caveat for Common Cursitors Vulgarly Called Vagabonds*, 1567.

47. Page Dubois, «Subjected Bodies, Science, and the State: Francis Bacon, Torturer», en Mike Ryan y Avery Gordon, eds., *Body Politics: Disease, Desire, and the Family*, Westview Press, Boulder, Cob., 1994, p. 184.

48. *Appius and Virginia*, 1625-1627?

49. Brian Manning, *The English People and the English Revolution, 1640-1649*, Heineman, Londres, 1976, p. 292.

50. Anne Chambers, «The Pirate Queen of Ireland: Grace O Malley», en Jo Stanley, ed., *Bold in Her Britches: Women Pirates across the Ages*, Harper Collins, Londres, 1995, p. 104.

51. Thomas Edwards, *Gangraena, or, A Catalogue and Discovery of Many of the Errors, Heresies, Blasphemies, and pernicious practices of the Sectaries of this time*, 1646-1647.

52. Thomas Nashe, *The Unfortunate Traveller; Or, the Life of Jacke Wilton*, 1594.

53. Edwards, *Gangraena*, p. 121.

54. *The Kingdomes Faithfull and Impartiall Scout*, 6-13 de abril de 1649, en Edwards, *Gangraena*, p. 268.

55. *The True Informer*, 21-28 de febrero de 1646, en Edwards, *Gangraena*, 262.

56. Cyril Outerbridge Packwood, *Chained on the Rock: Slavery in Bermuda*, Eliseo Torres & Sons, Nueva York, 1975, p. 85.

57. Manning, *The English People and the English Revolution*, p. 92. Véase Hobbes, Behemoth: *The History of the Causes of the Civil Wars in England*, citado en Christopher Hibbert, *Charles I*, Harper and Row, Nueva York, 1968, pp. 149-150.

58. Hibbert, *Charles I*, pp. 149-150.

Capítulo III

1. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Penguin, Londres, 1972, y H. N. Brailsford, *The Levellers in the English Revolution*, Stanford University Press, Palo Alto, Calif., 1961, p. 11.

2. Robert Brenner, *Merchants and Revolution: Commercial Change, Political Conflict, and London's Overseas Traders, 1550-1653*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993; Phyllis Mack, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, University of California Press, Berkeley, Calif., 1992; y David Sacks, *The Widening Gate: Bristol and the Atlantic Economy, 1450-1700*, University of California Press, Berkeley, Calif., 1991.

3. Nigel Smith, *Perfection Proclaimed: Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1690*, Oxford University Press, Nueva York, 1989, y Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, Pluto, Londres, 1984, han dado cuenta de su notable presencia.

4. Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Viking, Londres, 1993, p. 200. Véase también C. R. Cragg, *Puritanism in the Period of the Great Persecution of 1660-1688*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.

5. Los Broadmead Records fueron publicados por E. B. Underhill en 1847. Una segunda edición, publicada en 1865 por Nathaniel Haycroft, mantuvo gran parte de la ortografía, la tipografía acentuada, las letras mayúsculas y las divisiones en párrafos del original. Esta edición sirvió de base para una tercera, publicada en 1974, que Roger Hayden editó, añadiéndole una larga y documentada introducción. Nuestro análisis está basado en un examen profundo del texto manuscrito que se conserva en la iglesia de Broadmead, en Bristol.

6. Roger Hayden, introducción a *The Records of a Church of Christ in Bristol, 1640-1687*, Bristol Record Society, Bristol, 1974.

7. Bridget Hill, *Women, Work, and Sexual Politics in Eighteenth-Century England*, Blackwell, Oxford, 1989, p. 133.

8. Alice Clark, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, Routledge, Londres, 919, y Susan Dwyer Amussen, *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England*, Blackwell, Oxford, 1988, p. 158. Véase también Elliot V. Brodsky, «Single Women in the London Marriage Market: Age, Status and Mobility, 1598-1619», en R. B. Outhwaite, ed., *Marriage and Society: Studies in the Social History of Marriage*, St. Martin's, Nueva York, 1981, y P. J. P. Goldberg, *Women, Work, and Life Cycle in a Medieval Economy: Women in York and Yorkshire, c. 1300-1520*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

9. Paul Bayne, *An Entire Commentary upon the Whole Epistle of the Apostle Paul to the Ephesians*, 1643.

10. Nell Painter, *Sojourner Truth: A Life, a Symbol*, W W. Norton, Nueva York, 1996, p. 71.

11. A. S. P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, 1951, p. 103.

12. Patricia Crawford, *Women and Religion in England, 1500-1720*, Routledge, Londres, 1993, p. 123.

13. David Harris Sacks, «Bristol's «Wars of Religion»», en R. C. Richardson, ed., *Town and Country in the English Revolution*, Manchester University Press, Manchester, 1992, p. 103.

14. Hayden, introducción a *Records of a Church of Christ in Bristol*, vol. 27, p. 85.

15. Claire Cross, ««He-Goats Before the Flocks»: A Note on the Part Played by Women in the Founding of Some Civil War Churches», en G. J. Cuming y Derek Baker, eds., *Popular Belief and Practice*, Ecclesiastical History Society/Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

16. G. F. Nuttall, *Visible Saints; The Congregational Way, 1640-1660*, Blackwell, Oxford, 1957, p. 35.

17. Ian Gentles, The New Model Army in England, Ireland, Scotland, 1645-1653, Blackwell, Oxford, 1992, p. 103.

18. J. E. McGregor, «The Baptists: Fount of All Heresy», en J. F McGregor y B. Reay, eds., *Radical Religion in the English Revolution*, Oxford University Press, Nueva York, 1984, p. 44.

19. Underhill, el editor del siglo XIX, cambió la idea de «libertarismo» [*libertisme*] por la de «libertinaje» [*libertinism*], que ciertamente es una cosa diferente, aunque probablemente no dejaría de tener sus defensores en la década de 1640: Abiezer Coppe en *A Fiery Flying Roll*, vol. 1, pp. 1-5, enseñaba que el servicio de Dios era «libertad perfecta y libertinaje [*libertinism*] puro».

20. Laurence Clarkson, *Generall Charge*, 1647.

21. Edwards, *Gangraena*, vol. 3, pp. 27, 163.

22. G. F. Nuttall, *The Welsh Saints, 1640-1660*, University of Wales Press, Cardiff, 1957, pp. 34; 1-37.

23. C. Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 40.

24. Karen Kupperman, *Providence Island, 1630-1641: The other Puritan Colony*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993, p. 179. Una visión general muy útil es la

de Elaine Forman Crane, *Ebb Tide in New England: Women, Seaports, and Social Change, 1630-1800*, Northeastern University Press, Boston, 1998.

25. *The New Law of Righteousness*, 1649, p. 216; *The Law of Freedom*, 1652, p. 524.

26. Lodovick Muggleton, *Joyful News from Heaven*, 1658; reeditado en 1854, p. 45.

27. N. Smith, *Perfection Proclaimed*, p. 2.

28. *Human Nature*, 1640; *Works*, vol. 4, pp. 40-41.

29. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty*, pp. 390-396.

30. *Eikon Basilike*, capítulo 9.

31. Underhill citado en Alfred Cave, *The Pequot War*, University of Massachusetts Press, Amherst, Mass., 1996, p. 152.

32. Y, «mientras las Escrituras dicen que el Creador de todas las cosas no hace acepción de personas, en cambio, este poder del rey no hace más que discriminar a las personas, ya que siempre prefiere a los ricos y orgullosos ...». *The Law of Freedom*, 1652, pp. 508, 530.

33. Hugh Barbour y Arthur O. Roberts, *Early Quaker Writings, 1650-1700*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1973, p. 165. Véase también *The Quaker's Catechism*, 1655.

34. John F. Mackeson, *Bristol Transported*, Redcliffe, Bristol, 1987.

35. Mack, *Visionary Women*.

36. *The Exceeding Riches of Grace Advanced*, 1651 y 1658, pp. 122-125. Barbara Ritter Dailey, «The Visitation of Sarah Wright: Holy Carnival and the Revolution of the Saints in Civil War London», *Church History* 55, n.º 4 (diciembre de 1986), pp. 449-450.

37. William Haller, *The Rise of Puritanism*, Nueva York, Columbia University Press, 1938, p. 79.

38. John Saltmarsh, *Smoke in the Temple*, década de 1600, citado en Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, p. 179.

39. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty*, p. 184.

40. Emery Battis, *Saints and Sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controversy in Massachusetts Bay Colony*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C., 1962, p. 69.

41. Cave, *The Pequot War*, p. 139.

42. Carol Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*, Vintage, Nueva York, 1987.

43. John Winthrop, *A Short Story of the Rise, Reign, and Ruine of the Antinomians, Familists, and Libertines*, Londres, 1644, reeditado en David D. Hall, *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History*, Duke University Press, Durham, N.C., 1990^2, p. 139.

44. *Ibid.*, p. 218; Edward Johnson, *Johnson's Wonder-Working Providence, 1628-1651*, ed. J. Franklin Jameson, Londres, 1654; reedición, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1910, pp. 124-125.

45. Silvia Federici, «The Great Witch Hunt», *The Maine Scholar* 1 (1988), p. 32.

46. *Ibid.*

47. Mack, *Visionary Women*, p. 123.

48. *Ibid.*, p. 104; Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty*, p. 367.

49. Véase también Leo Damrosch, *The Sorrows of the Quaker Jesus: James Nayler and the Puritan Crackdown on the Free Spirit*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996, p. 2.

50. *A Publicke Discovery of the Open Blindness of Babel's Builders*, 1656.

51. *A Few Words Occassioned*, 1654.

52. James Nayler, *Saul's Errand to Damascus*, Londres, 1653; *A Discovery of the First Wisdom*, Londres, 1653; *An Answer to the Book called the Perfect Pharisee, Londres*, 1653, p. 22.

53. James Nayler, *The Lamb's Warre*, 1657.

54. H. N. Brailsford, *A Quaker from Cromwell's Army*, Londres, 1926.

55. C. Hill, *The English Bible*, pp. 165-166; Cragg, *Puritanism in the Period of the Great Persecution*.

56. Nathaniel Ingelo, *The Perfection, Authority, and Credibility of the Holy Scripture*, 1659, y *A Discourse Concerning Repentance*, 1677.

57. Christopher Hill, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries*, Viking, Nueva York, 1984, p. 164.

58. Richard Ligon, *A True & Exact History of the Island of Barbadoes*, Londres, 1657.

59. Hilary Beckles, *A History of Barbados: From Amerindian Settlement to Nation-State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 43.

60. Lo vimos también en Henry Jessie, el cual en la edición de 1658 de *The Exceeding Riches of Grace Advanced* presenta a Dinah como «una mora nacida fuera de Inglaterra», lo cual significa que hay un marcador étnico añadido once años después de la primera edición de 1647.

61. Christopher Hill, *A Tinker and a Poor Man:John Bunyan and His Church, 1628-1688*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1988.

62. James H. Cone, *For My People: Black Theology and the Black Church*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1984, p. 71, donde se comenta sobre Fanon.

63. Marcus Garvey, *Vanity Fair; Or the Tragedy of White Man's Justice*, 1926, en Robert A. Hill y Barbara Bair, eds., *Marcus Garvey: Life and Lessons*, University of California Press, Berkeley, Calif., 1987, pp. 115-139.

64. Lodovick Muggleton, *The Acts of the Witnesses of The Spirit*, 1699; reeditado en 1764, pp. 73-74.

65. Painter, *Sojourner Truth*, p. 30.

66. Andrew Hopton, ed., *Tyranipocrit Discovered with his wiles, wherewith he vanquisheth*, 1649; reedición, Aporia Press, Londres, 1991, p. 29.

67. Sobre la expresión «Atlantic Mountains», véase Peter Linebaugh, «All the Atlantic Mountains Shook», *Labour/Le Travailleur*, 10 (1982), pp. 87-121, cuyo título cita el canto con el cual William Blake comienza el libro II de *Jerusalén*, 1804.

68. *Three Guineas*, Harcourt Brace, Nueva York, 1938, p. 103.

Capítulo IV

1. Daniel Lysons, *The Environs of London*, 1791.

2. *A Vindication of the Army*, 1647; *Short Memorials of Thomas Lord Fairfax*, 1699, pp. 104-106.

3. Dan M. Wolfe, *The Purple Testament: Life Stories of Disabled Veterans*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1946.

4. A. S. P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty: being the Army debates (1647-1649) from the Clarke manuscripts with supplementary documents*, Dent, Londres, 1938; y véanse los prefacios escritos por Ivan Roots para la edición de 1974 y para la edición de Everyman de 1986.

5. Tras la muerte de Frederick Engels, Edouard Bernstein publicó *Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, 1895; traducción al inglés de H. J. Stenning, *Cromwell & Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, Londres, 1930.

6. Véase «Edgell Rickword» de Thompson, en *Persons & Politics*, Merlin, Londres, 1994.

7. «Celticus» [Aneurin Bevan], *Why Not Trust the Tories?*, Gollancz, Londres, 1945; Raphael Samuel, «British Marxist Historians, 1880-1980, Part One», *New Left Review* 120 (1980), pp. 27-28.

8. Ras Makonnen, *Pan-Africanism from Within*, ed. Kenneth King, Oxford University Press, Oxford, 1973, p. 170.

9. Ivan Roots, ed., *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-1649)*, Dent, Londres, 1986^3.

10. Scott MacRobert, *Putney and Roehampton: A Brief History*, The Putney Society, Putney, 1992. Sobre el cercado de Richmond Park, véase Clarendon, *History of the Rebellion and Civil Wars*; Lysons, *Environs of London*, p. 314; Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, Secker and Warburg, Londres, 1958, pp. 267 y ss.

11. Ian Gentles, *The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645-1653*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 35; Dan M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Nelson and Sons, Nueva York, 1944.

12. William Bullock, *Virginia Impartially Examined*, 1649, p. 47.

13. Vincent Harlow, *A History of Barbados, 1625-1685*, Clarendon Press, Oxford, 1926, p. 300.

14. *A Remonstrance of Many Thousand Citizens*, 1646.

15. E. C. Pielou, *Fresh Water*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 109.

16. *Taylor on Thame Isis*, 1632; *A Dialogical Brief Discourse between Rainborough and Charon*, 1648.

17. Vittorio Dini, *Masaniello: L'eroe e il mito*, Roma, 1995, trad.. Steven Colatrella; Rosario Villari, The Revolt of Naples, trad.. James Newell, Polity Press, Cambridge, Mass., 1993.

18. Wolfgang Goethe, *Italian Journey*, 1786-1788.

19. Francis Midon, *The History of the Rise and Fall of Masaniello, the Fisherman of Naples*, 1729, p. 95.

20. Francis Haskell, *Patrons and Painters: A Study in the Relations between Italian Art and Society in the Age of the Baroque*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1980, p. 199.

21. Midon, *Masaniello*, p. 199.

22. Gigliola Pagano de Divitiis, *English Merchants in Seventeenth-Century Italy*, trad. Stephen Parkin, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; H. G. Koenigsberger, *Estates and Revolutions: Essays in Early Modern European History*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1971.

23. James Howell, *The Exacte historie of the late Revolutions in Naples, and of their Monstrous Successes*, 1650.

24. N. A. M. Rodger, *The Safeguard of the Sea: A Naval History of Britain 1660-1649*, HarperCollins, Londres, 1998, p. 401.

25. John Colerus, *The Life of Benedict de Spinosa*, Londres, 1706.

26. James Tyrrell, *Biblioteca Political*, 1694, 3.[er] diálogo; Locke, *First Treatise of Government*, 1690, párrafo 79.

27. Christopher Hill, «The English Revolution and the Brotherhood of Man», en *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*, Schocken Books, Nueva York, 1958, pp. 123-152.

28. C. H. Firth, ed., *The Clarke Papers*, Camden Society, Londres, 1894, vol. 2, pp. 153-163.

29. *Pseudodoxia Epidemica*, 1646; *Works*, ed. Geoffrey Keynes, vol. 2.

30. Samuel Chidley, *A Cry against a Crying Sin: Or, a just Complaint to the Magistrates against them who have broken the Statute Laws of God, by Killing of men merely for Theft*, Londres, 1652, reeditado en William Oldys y Thomas Park, eds., *Harleian Miscellany, Londres*, 1811, vol. 8, p. 485.

31. *An Appeale to All Englishmen*, marzo de 1649, y *A Letter to the Lord Fairfax*, junio de 1649; Lewis H. Berens, *The Digger Movement in the Days of the Commonwealth*, Merlin, Londres, 1961; Andrew Hopton, ed., *Digger Tracts, 1649-1650,* Aporia Press, Londres, 1989.

32. George H. Sabine, ed., *The Works of Gerrard Winstanley*, Russell and Russell, Nueva York, 1965, p. 492. Richard Overton orientó a sus soldados en el sentido de la objeción al ahorcamiento por robo en su obra *An Appeal from the Commons to the Free People*, 1647.

33. *A New-Yeers Gift for the Parliament and Armie*, 1 de enero de 1650, en Sabine, ed., *Works*, p. 388; *A Mite Cast into the Common Treasury*, 1649, editado por Andrew Hopton y con una introducción suya, Aporia Press, Londres, 1989.

34. Chidley, *A Cry against a Crying Sin*, p. 481; Anón., *More Light Shining in Buckinghamshire*, 1649; Robert Zaller, «The Debate on Capital Punishment during the English Revolution», *American Journal of Legal History* 31, n.° 2 (1987), pp. 126-144.

35. Hawke, *The Right of Dominion, and Property of Liberty*, 1656, pp. 77-78.

36. James Connolly, *Labour in Irish History*, Dublín, 1910, y Christopher Hill «Seventeenth-Century English Radicals and Ireland», en su libro *A Nation of Change and Novelty: Radical Politics, Religion and Literature in Seventeenth-Century England*, Routledge, Londres, 1990, pp. 133-151.

37. Chris Durston, ««Let Ireland be quiet»: Opposition in England to the Cromwellian Conquest of Ireland», *History Workshop Journal* 21 (1986), pp. 105-112; Norah Carlin, «The Levellers and the Conquest of Ireland in 1649», *Historical Journal* 22 (1987).

38. J. G. Simms, «Cromwell at Drogheda, 1649», en su *War and Politics in Ireland, 1649-1730*, ed. D. W. Hayton y Gerard O'Brien, Hambledon Press, Londres, 1986, pp. 1-10; T. W. Moody *et al.*, eds., *A New History of Ireland*, Clarendon Press, Oxford, 1976, vol. 3, *Early Modern Ireland, 1534-1691*, pp. 339-341.

39. Richard Bagwell, *Ireland under the Stuarts and during the Interregnum*, Longman, Londres, 1909-1916, vol. 2, p. 194. C. H. Firth, *Cromwell's Army: A History of the*

English Soldier during the Civil Wars, the Commonwealth, and the Protectorate, Methuen, Londres, 1901, p. 337.

40. Bagwell, *Ireland under the Stuarts*, vol. 2, pp. 329, 330; S. R. Gardiner, «The Transplantation to Connaught», *English Historical Review* 14 (1899), p. 703; John Davis, *A Discovery of the True Causes why Ireland was never entirely Subdued*, 1612, p. 169.

41. John P. Prendergast, *Cromwellian Settlement of Ireland*, Mellifont Press, Dublín, 1922[3], p. 427.

42. Firth, ed., *Clarke Papers*, vol. 2, p. 208.

43. F. H. A. Aalen *et al.*, *Atlas of the Irish Rural Landscape*, University of Toronto Press, Toronto, 1997, pp. 60, 74, 80.

44. Joseph J. Williams, *Whence the «Black Irish» of Jamaica?*, Dial Press, Nueva York, 1932, p. 36.

45. Theodore Allen, *The Invention of the White Race*, Verso, Nueva York, 1994, vol. 1, p. 258.

46. Eogan Ruadh O'Sullivan citado en James Clarence Mangan, *The Poets and Poetry of Munster*, Dublín, 1885, p. 181.

47. Robert Boyle, *The Excellency and Grounds of the Corpuscular or Mechanical Philosophy*, 1674, en Mari Boas Hall, ed., *Robert Boyle on Natural Philosophy: An Essay with Selections from His Writings*, Indiana University Press, Bloomington, Ind., 1965, p. 195.

48. Richard Ligon, *A True & Exact History of the Island of Barbados*, Londres, 1657, pp. 45-46.

49. George Downing a John Winthrop, Jr., 26 de agosto de 1645, en Elizabeth Donnan, *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America*, vol. 1, *1441-1700*, Carnegie Institution, Washington, D.C., 1930, 1969; George Gardyner, *A Description of the New World*, 1651; Ligon, *A True & Exact History*, p. 86.

50. Alexander Gunkel y Jerome S. Handler, «A German Indentured Servant in Barbados in 1652: The Account of Heinrich von Uchteritz», *Journal of the Barbados Museum and Historical Society* 33 (1970), p. 92; George Fox, *To the Ministers, Teachers, and Priests (So called, and so Stileing your Selves) in Barbados*, Londres, 1672, p. 5; Gary A. Puckrein, *Little England: Plantation Society and Anglo-Barbadian Politics, 1627-1700*, New York University Press, Nueva York, 1984, pp. 98, 106.

51. *Great Newes from Barbados, or, a True and Faithful Account of the Grand Conspiracy of the Negroes against the English*, Londres, 1676, pp. 6-7.

52. David Watts, *Man's Influence on the Vegetation of Barbados, 1627-1800*, University of Hull, Hull, 1966; Edward Kamau Brathwaite, *Mother Poem*, Oxford, Oxford University Press, 1977; Hilary McD. Beckles, *White Servitude and Black Slavery in Barbados, 1627-1715*, University of Tennessee Press, Knoxville, Tenn., 1989, pp. 5, 64, 77, 78.

53. Véase «Extracts of the Minute Book of the Council of Barbados (1654-1659)», en la publicación del Reverendo Aubrey Gwynn, ed., «Documents Relating to the Irish in the West Indies», *Analecta Hibernica* 4 (1932), pp. 236-237; Padre Andrew White, «A Briefe Relation of the Voyage unto Maryland», en Clayton Colman Hall, ed., *Narratives of Early Maryland, 1633-1684*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1910, p. 34.

54. «Extracts of the Minute Book», en Gwynn, ed., «Documents Relating to the Irish», p. 234; Beckles, *White Servitude*, p. 111.

55. *The Negro's and Indians Advocate*, 1680.

56. Puckrein, *Little England*, p. 113; Beckles, *White Servitude*, pp. 168-176.

57. K. G. Davies, *The Royal African Company*, Atheneum, Nueva York, 1970, p. 1; John C. Appleby, «A Guinea Venture, *c*. 1657: A Note on the Early English Slave Trade», *The Mariner's Mirror* 79, n.º 1 (febrero de 1993), pp. 84-88; George Frederick Zook, *The Company of Royal Adventurers Trading into Africa*, 1919; reedición, Negro University Press, Nueva York, 1969, p. 6; J. M. Gray, *A History of the Gambia*, 1940; reedición, Barnes and Noble, Nueva York, 1966, p. 31; Davies, *Royal African Company*, capítulo 1; David Eltis, «The British Transatlantic Slave Trade before 1714: Annual Estimates of Volume and Direction», en Robert L. Paquette y Stanley Engerman, eds., *The Lesser Antilles in the Age of European Expansion*, University Press of Florida, Gainesville, Fla., 1996, pp. 182-205.

58. Leopold Senghor, *On African Socialism*, traducción de Mercer Cook, Praeger, Nueva York, 1967.

59. Richard Jobson, *The Golden Trade; Or, A Discovery of the River Gambra*, 1623, p. 124.

60. Charlotte A. Quinn, *Mandingo Kingdoms of the Senegambia: Traditionalism, Islam, and European* Expansion, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1972, pp. 7-8; Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib: An Interpretative Essay*, N.J., Princeton University Press, Princeton, 1977; Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

61. J. W. Blake, «The Farm of the Guinea Trade», en H. A. Cronne, T. W. Moody, y D. B. Quinn, eds., *Essays in British and Irish History in Honour of James Eadie Todd*, Frederick Muller, Londres, 1949, pp. 86-106.

62. Donald R. Wright, *The World and a Very Small Place in Africa*, M. E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1997, pp. 121-122; Ligon, *A True & Exact History*, p. 57; la Guinea Company a James Pope, 17 de septiembre de 1651, en Donnan, *Documents Illustrative*, vol. 1, p. 128; Robert Farris Thompson, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Vintage, Nueva York, 1984, capítulo 4.

63. Eliot Warburton, *Memoirs of Prince Rupert, and the Cavaliers*, vol. 3, Londres, 1849, p. 358.

64. Donald R. Wright, *Oral Traditions from the Gambia*, vol. I, *Mandinka «Griots»*, Ohio University, serie Africa n.º 37 (1979), pp. 104,144.

65. Bernard Capp, *Cromwell's Navy: The Fleet and the English Revolution 1648-1660*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 236.

66. Patrick Morrah, *Prince Rupert of the Rhine*, Constable, Londres, 1976, p. 269.

67. Richard Ollard, *Man of War: Sir Robert Holmes and the Restoration Navy*, Hodder and Stoughton, Londres, 1969, p. 89.

68. *Ibid.*, pp. 67-68; Donnan, *Documents Illustrative*, pp. 177-180; Wright, *The World and a Very Small Place in Africa*.

69. *The Pleasant History of the Life of Black Tom*, 1686; Roger Thompson, ed., *Samuel Pepys' Penny Merriments*, Columbia University Press, Nueva York, 1976, p. 212.

70. John Towill Rutt, ed., *Diary of Thomas Burton, Esq., Member in the Parliaments of Oliver and Richard Cromwell, from 1656 to 1659*, Johnson Reprint Corporation, Nueva York, 1974, p. 255.

71. *Ibid.*, p. 26.

72. *Ibid.*, p. 257.

73. *Ibid.*, pp. 259, 273, 308.

74. *Ibid.*, pp. 260, 262, 265, 268.

75. *Ibid.*, pp. 264, 270, 271, 304.

76. Christopher Hill, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries*, Viking, New York, 1984, pp. 285-287.

77. Richard L. Greaves, *Deliver Us from Evil: The Radical Underground in Britain, 1660-1663,* Oxford University Press, Nueva York, 1986, pp. 31, 38, 40, 53; Philip F. Gura, *A Glimpse of Sion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-1660*, Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1984, p. 143.

78. Hilary McD. Beckles, «English Parliamentary Debate on «White Slavery» in Barbados, 1659», *Journal of the Barbados Museum and Historical Society* 36 (1982), pp. 344-352.

79. Greaves, *Deliver Us from Evil*, 33, 40, 58, 92 (cita), 166, 229; Abbot Emerson Smith, *Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labor in America, 1607-1776*, W. W. Norton, Nueva York, 1947, p. 170; Gura, *A Glimpse of Sion's Glory*, pp. 4, 39, 78, 86.

80. «The Servants Plot of 1663», *Virginia Magazine of History and Biography* 15 (1908), pp. 38-43.

81. Philip Ludwell a George Chalmers, 17 de julio de 1671, Colección Chalmers, vol. I, folio 49; *Virginia Magazine of History and Biography* 19 (1911), pp. 355-356; William Waller Hening, ed., *The Statutes at Large, being a Collection of all the Laws of Virginia*, 1819-1823; reedición, University of Virginia Press, Charlottesville, Va., 1969, vol. 2, pp. 195, 509-511; vol. 3, pp. 398-400.

82. Joseph Douglas Deal III, *Race and Class in Colonial Virginia: Indians, Englishmen, and Africans on the Eastern Shore during the Seventeenth Century*, Garland Press, Nueva York, 1993, capítulo 3.

83. Warren M. Billings, «A Quaker in Seventeenth-Century Virginia: Four Remonstrances by George Wilson», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 33 (1976), pp. 127-140.

84. «An Account of Our Late Troubles in Virginia, Written in 1676, by Mrs. An. Cotton, of Q. Creeke», en Peter Force, ed., *Tracts and Other Papers Relating Principally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies in North America, from the Discovery of the Country to the Year 1776*, 1836; reedición, Peter Smith, Gloucester, Mass., 1963.

85. *Strange News from Virginia; Being a Full and True Account of the Life and Death of Nathanael Bacon, Esquire*, Londres, 1677.

86. «A True Narrative of the Late Rebellion in Virginia, by the Royal Commissioners», en Charles M. Andrews, ed., *Narratives of the Insurrections, 1675-1690*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1915, p. 140.

87. Aphra Behn, *The Widow Ranter*, 1690.

88. «Defense of Col. Edward Hill», *Virginia Magazine of History and Biography* 3 (1895-1896), p. 239; *Archives of Maryland*, Maryland Historical Society, Baltimore, 1885, vol. 15, p. 137, vol. 5, p. 153-154; 281-282; Notley a Baltimore, Colección Chalmers, documentos relacionados con Virginia, vol. 1, folio 50; William Berkeley al coronel Mason, 4 de noviembre de 1676, *William and Mary Quarterly* 3 (1894-1895), p. 163; en Andrews, ed., *Narratives of the Insurrections*, p. 31.

89. Riva Berleant-Schiller, «Free Labor and the Economy in Seventeenth-Century Montserrat», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 46 (1989), p. 550; Richard S. Dunn,

Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies 1624-1713, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1972, p. 244.

90. Los dueños de las plantaciones de Antigua (1677), Saint Kitts (1679), Barbados (1682, 1688, 1696), Montserrat (1693), Carolina del Sur (1698), Nevis (1701) y Jamaica (1672, 1701, 1703) intentaban ofrecer una situación de privilegio al trabajador que estaba en régimen de servidumbre, que se iba convirtiendo cada vez más en un protector de la propiedad y no era ya tanto un productor. David W. Galenson, *White Servitude in Colonial America: An Economic Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 154; K. G. Davies, *The North Atlantic World in the Seventeenth Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1974, p. 98.

91. Hening, *Laws of Virginia*, vol. 2, pp. 481-482, 492-493; vol. 3, pp. 447-462. Véase también Kathleen M. Brown, *Good Wives, Nasty Wenches, and Anxious Patriarchs: Gender, Race and Power in Colonial Virginia*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1996, 2.ª parte.

92. Hugo Prospero Leaming, *Hidden Americans: Maroons of Virginia and the Carolinas*, Garland, Nueva York, 1995, pp. xv, 35, 48, 51, 68-71, 109, 116, 125; Hugh F. Rankin, *Upheaval in Albemarle: The Story of Culpeper's Rebellion*, The Carolina Charter Tercentenary Commission, Raleigh, NC., 1962, pp. 10, 35, 40-41, 55; «Representation to the Lords Proprietors of Carolina Concerning the Rebellion in that Country», en William L. Saunders, ed., *The Colonial Records of North Carolina*, P. M. Hale, Raleigh, N.C., 1886, vol. 1, pp. 259, 261; sir Peter Colleton, «The Case [of] Thomas Miller», en Andrews, ed., *Narratives of the Insurrections*, pp. 152-156; la Asamblea General de Virginia a sir Joseph Williamson, 2 de abril de 1677, *Virginia Magazine of History and Biography* 14 (1906-1907), p. 286.

93. *True Levellers Standard Advanced*, 1649, y *A Watch Word to the City of London*, 1649.

94. Christopher Hill, introducción a *Winstanley: The Law of Freedom and Other Writings*, Penguin, Londres, 1973, p. 35.

95. R. J. Dalton, «Winstanley: The Experience of Fraud, 1641», *The Historical Journal* 34, n.º 4, 1991, p. 973.

96. *Ibid.*, p. 983.

97. *A Declaration from the Poor oppressed People of England*, junio 1649.

98. *Truth Lifting Up Its Head*, octubre 1648.

99. *Ibid.*

100. El parón en el desarrollo económico o en la práctica democrática en Inglaterra han sido temas ampliamente desarrollados por, entre otros, Gooch, Brailsford, Thompson, Orwell, Hobsbawm, y Anderson.

101. *Truth Lifting Up Its Head*, octubre de 1648, s. 101, y *The New Law of Righteousness*, 1649, s. 169.

CAPÍTULO V

1. Richard Brathwaite, *Whimzies*, Londres, 1631, citado en Christopher Lloyd, *The British Seaman, 1200-1860: A Social Survey*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, N.J., 1970, p. 74.

2. Bernard Capp, *Cromwell's Navy: The Fleet and the English Revolution, 1648-1660*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 42, 58, 66, 72, 396; L. A. Wilcox, *Mr. Pepys' Navy*, A. S. Barnes and Co., Nueva York, 1966, p. 77.

3. Capp, *Cromwell's Navy*, 76; Lawrence A. Harper, *The English Navigation Laws*, Columbia University Press, Nueva York, 1939, pp. 38, 48-49, 53, 57, 60, 341; Ralph Davis, *The Rise of the English Shipping Industry in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Macmillan, Londres, 1962, pp. 17-20.

4. Capp, *Cromwell's Navy*, 219; J. D. Davies, *Gentlemen and Tarpaulins: The Officers and Men of the Restoration Navy*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 95-96, 227. Maxwell P. Schoenfeld, «The Restoration Seaman and His Wages», *American Neptune* 25 (1965), p. 285.

5. Sir William Petty, *A Treatise of Taxes*, Londres, 1662, capítulos 10, 12.

6. Sir William Petty, *Political Anatomy of Ireland, Londres*, 1691, vol. 1, p. 102.

7. Sir William Petty, *Political Arithmetick*, Londres, 1690, reeditado en C. H. Hull, ed., *The Economic Writings of Sir William Petty*, Londres, 1899, vol. 1, pp. 259-260.

8. J. H. Parry, *Trade and Dominion: The European Overseas Empires in the Eighteenth Century*, Praeger, Nueva York, 1971, pp. 19, 13; P. K. Kemp y Christopher Lloyd, *Brethren of the Coast: Buccaneers of the South Seas*, St. Martin's, Nueva York, 1960, p. 128; C. H. Haring, *The Buccaneers in the West Indies in the Seventeenth Century*, 1910; reedición, Archon Books, Hamden, Conn., 1966, p. 233.

9. *Gloria Britannia: Or, the Boast of the British Seas*, Londres, 1689, citado en J. D. Davies, *Gentlemen and Tarpaulins*, I.

10. Ernest Fayle, *A Short History of the World's Shipping Industry*, George Allen & Unwin, Londres, 1933, p. 207; Harper, *The English Navigation Laws*, pp. 61, 161; Ian K. Steele, *The Politics of Colonial Policy: The Board of Trade in Colonial Administration 1696-1720*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 44, 54; James A. Rawley, *The Transatlantic Slave Trade: A History*, W. W. Norton, Nueva York, 1981, p. 163; Barry Supple, *Royal Exchange Assurance: A History of British Insurance, 1720-1970*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 3.

11. Como ya hemos dicho en Peter Linebaugh, «All the Atlantic Mountains Shook» y hemos respondido a Robert Sweeny, en *Labour/Le Travail* 10 (1982), pp. 87-121 y 14 (1984), pp. 173-181; y en Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

12. Conrad Gill, *Merchants and Mariners of the Eighteenth Century*, Edward Arnold, Londres, 1961, p. 91; Edward Ward, *The London Spy*, 1697; reedición, Cassell, Londres, 1927; Barnaby Slush, *The Navy Royal: Or a Sea-Cook Turn'd Projector, Londres*, 1709; C. L. R. James, «The Atlantic Slave Trade», in his *The Future in the Present*, Allison and Busby, Londres, 1977.

13. Dentro de la literatura panfletaria o de opúsculos cabe citar a George St.-Lo, *England's Safety*, Londres, 1693; *England's Interest, Or, a Discipline for Seamen*, Londres, 1694; Robert Crosfield, *Truth Brought to Light*, Londres, 1694; *Encouragement for Seamen and Manning*, Londres, 1695; William Hodges, *Dialogue concerning the Art of Ticket-Buying*, Londres, 1695; *Great Britain's Groans*, Londres, 1695; *Misery to Misery*, Londres, 1695; *Humble Proposals for the Relief Encouragement, Security, and Happiness of the Seamen of England*, Londres, 1695; John Perry, *Regulation for Seamen*, Londres,

1695; *Discourse upon Raising Men*, Londres, 1696; Thomas Mozin y Nicholas J. Jennings, *Proposal for the Incouragement of Seamen*, Londres, 1697, y *Ruin to Ruin*, Londres, 1699.

14. J. R. Jones, *The Anglo-Dutch Wars of the Seventeenth Century*, Longman, Londres, 1996; J. D. Davies, *Gentlemen and Tarpaulins*, p. 15; John Ehrman, *The Navy in the War of William III, 1689-1697: Its State and Direction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953.

15. Harper, *English Navigation Laws*, p. 55; E. H. W. Meyerstein, ed., *Adventures by Sea of Edward Coxere: A Relation of the Several Adventures by Sea with the Dangers, Difficulties, and Hardships I Met for Several Years*, Oxford University Press, Nueva York y Londres, 1946, p. 37; Petty, *Political Arithmetick*, p. 281; Ehrman, *Navy in the War of William III*, p. 115.

16. Michael Cohn y Michael K. H. Platzer, *Black Men of the Sea*, Dodd, Mead, Nueva York, 1978.

17. «Richard Simons Voyage to the Straits of Magellan & S. Seas in the Year 1689», Sloane mss. 86, British Library, carpeta 57; William Matthews, «Sailors' Pronunciation in the Second Half of the Seventeenth Century», *Anglia: Zeitschrift für Englische Philologie* 59 (1935), pp. 193-251.

18. Robert McCrum y otros, *The Story of English*, Viking, Nueva York, 1986, capítulo 6; B. Traven, *The Death Ship: The Story of an American Sailor*, Collier, Nueva York, 1962, p. 237.

19. J. L. Dillard, *All-American English*, Random House, Nueva York, 1975, desarrolla la tesis de los lenguajes marítimos. Véase también Nicholas Faraclas, «Rivers Pidgin English: Tone, Stress, or Pitch-Accent Language?», *Studies in the Linguistic Sciences* 14, n.º 2 (otoño de 1984), p. 75. Ian F. Hancock, «A Provisional Comparison of the English-based Atlantic Creoles», *African Language Review* 8 (1969).

20. Nicholas Faraclas, «Rumors of the Demise of Descartes Are Premature», *Journal of Pidgin and Creole Languages* 3 (1988), pp. 119-135. Robert C. Ritchie, *Captain Kidd and the War against the Pirates*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986, p. 86; Mechal Sobel, *Trabelin' On: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1979, p. 30.

21. Arthur L. Hayward, ed., *Lives of the Most Remarkable Criminals ...*, Londres, 1735, p. 37.

22. Ritchie, *Captain Kidd*, pp.147-151.

23. Jones, *The Anglo-Dutch Wars*; Capp, *Cromwell's Navy*, pp. 259, 264, 287-288; *To his Highness Lord Protector*, Londres, 1654.

24. Richard Overton, *A Remonstrance of Many Thousand Citizens*, Londres, 1646; Don M. Wolfe, ed., *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, T. Nelson and Sons, Nueva York, 1944, pp. 80, 95, 227, 287, 347 y 405.

25. Kemp y Lloyd, *Brethren of the Coast*; Carl Bridenbaugh y Roberta Bridenbaugh, *No Peace beyond the Line: The English in the Caribbean, 1624-1690*, Oxford University Press, Nueva York, 1972; Haring, *Buccaneers in the West Indies*, pp. 71, 73; J. S. Bromley, «Outlaws at Sea, 1660-1720: Liberty, Equality, and Fraternity among the Caribbean Freebooters», en *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*, ed. Frederick Krantz, Concordia University, Montreal, 1985, p. 3.

26. Véase A. L. Morton, *The English Utopia*, Lawrence & Wishart, Londres, 1952, capítulo 1; F. Graus, «Social Utopias in the Middle Ages», *Past and Present* 38 (1967), pp. 3-19; William McFee, *The Law of the Sea*, Filadelfia, Lippincott, 1951, pp. 50, 54, 59, 72.

27. Kemp y Lloyd, *Brethren of the Coast*, 3; Bridenbaugh y Bridenbaugh, *No Peace Beyond the Line*, 62, 176; Richard Price, ed., *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979[2]. Los piratas continuaron llevando lo que ellos llamaban la «vida de cimarrones en una isla desierta» incluso hasta bien entrada la década de 1720. Véase el informe de Thomas Jones, febrero de 1724, High Court of Admiralty Papers (HCA) 1/55, fo. 52, Public Record Office, Londres.

28. Christopher Hill, «Radical Pirates?» en *The Origins of Anglo-American Radicalism*, ed. Margaret Jacob y James Jacob, George Allen & Unwin, Londres, 1984, p. 20; William Dampier, *A New Voyage around the World*, Londres, 1697, pp. 219-220; Kemp y Lloyd, *Brethren of the Coast*, 17; Bromley, «Outlaws at Sea», pp. 6, 8, 9.

29. «Simsons Voyage», Sloane mss. 86,43; Bromley, «Outlaws at Sea», p. 17; Marcus Rediker, «The Common Seaman in the Histories of Capitalism and the Working Class», *International Journal of Maritime History* I (1989), pp. 352-353.

30. James Boswell, *The Life of Samuel Johnson ...*, Londres, 1791, p. 86; Jesse Lemisch, «Jack Tar in the Streets: Merchant Seamen in the Politics of Revolutionary America», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 25 (1968), pp. 379, 375-376, 406; Richard B. Morris, *Government and Labor in Early America*, Columbia University Press, Nueva York, 1946, pp. 246-247, 257, 262-268; Capitán Charles Johnson, *A General History of the Pyrates*, ed. Manuel Schonhorn, 1724, 1728; reedición, University of South Carolina Press, Columbia, S. C., 1972, pp. 244, 359 (en lo sucesivo, en este libro, citado como C. Johnson, *History*); A. G. Course, *The Merchant Navy: A Social History*, F. Muller, Londres, 1963, p. 61; Davis, *Rise of the English Shipping Industry*, pp. 144, 154-155.

31. El gobernador Lowther al Consejo de Comercio, en W. Noel Sainsbury y otros, eds., *Calendar of State Papers, Colonial Series, America and the Westindies*, Londres, 1860, vol. 39, p. 350; *Piracy Destroy'd*, Londres, 1700, pp. 3-4, 12; R. D. Merriman, ed., *Queen Anne's Navy: Documents concerning the Administration of the Navy of Queen Anne, 1702-1714*, Navy Records Society, Londres, 1961, pp. 170-172, 174, 221-222, 250; C. Lloyd, *The British Seaman*, pp. 124-149; Peter Kemp, *The British Sailor: A Social History of the Lower Deck*, Dent, Londres, 1970, cápitulos 4, 5.

32. Course, *Merchant Navy*, p. 84; C. Lloyd, *The British Seaman*, p. 57. Edward Cooke, *A Voyage to the South Sea*, Londres, 1712, pp. v-vi, 14-16; Woodes Rogers, *A Cruising Voyage Round the World*, ed. G. E. Manwaring, 1712; reedición, Longmans, Green and Co., Nueva York, 1928, pp. xiv, xxv; George Shelvocke, *A Voyage Round the World*, Londres, 1726, pp. 34-36, 38, 46,157, 214, 217; William Betagh, *A Voyage Round the World*, Londres, 1728, p. 4.

33. Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, capítulo 6.

34. C. Johnson, *History*, pp. 213, 423; análisis sobre la figura de John Brown (1717) en John Franklin Jameson, ed., *Privateering and Piracy in the Colonial Period: Illustrative Documents*, Macmillan, Nueva York, 1923, p. 294; William Snelgrave, *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade* (1734; reedición, Frank Cass, Londres, 1971, p. 199; Hayward, ed., *Lives of the Most Remarkable Criminals*, p. 37; C. Johnson, *History*, pp. 42, 296, 337.

35. Véase *An Account of the Conduct and Proceedings of the Late John Gow, alias Smith, Captain of the Late Pirates ...*, 1725; reedición, Gordon Wright Publishing, Edimburgo, 1978, introducción.

36. C. Johnson, *History*, pp. 338, 582; «Proceedings of the Court held on the Coast of Africa», HCA 1/99, fo. 101; *Boston Gazette*, 24-31 de octubre de 1720, 21-28 de marzo de 1726; Snelgrave, *New Account*, pp. 225, 241; *Boston News-Letter*, 14-21 de noviembre de 1720; testimonio de Thomas Checkley (1717), en Jameson, ed., *Privateering and Piracy*, 304; *The Trials of Eight Persons Indited for Piracy*, Boston, 1718, p. 11.

37. *An Account of... the Late John Gow*, p. 3; C. Johnson, *History*, pp. 244, 224. La tripulación de Bartholomew Roberts fue capturada en 1722 porque muchos de sus hombres estaban borrachos cuando llegó el momento del combate. Véase C. Johnson, *History*, p. 243, y John Atkins, *A Voyage to Guinea, Brazil, & the West Indies...*, 1735; reedición, Frank Cass, Londres, 1970, p. 192.

38. C. Johnson, *History*, pp. 129, 135, 167, 205, 209, 211, 212, 222, 280, 308, 312, 343, 353, 620; *American Weekly Mercury*, 17 de marzo de 1720; Snelgrave, *New Account*, pp. 233-238.

39. Walter Hamilton al Consejo de Comercio y Plantaciones Coloniales, 6 de enero de 1718, Colonial Office Papers (CO) 152/12, fo. 211, Public Record Office, Londres; *Boston Gazette*, 6-13 de julio de 1725; James Vernon al «Council of Trade and Plantations», 21 de diciembre de 1697, *Calendar of State Papers, Colonial Series* 16 (1697-1698), 70; *Tryals of Thirty-Six Persons for Piracy*, Boston, 1723, p. 3; Clive Senior, *A Nation of Pirates: English Piracy in Its Heyday*, Crane, Russak & Co., Nueva York, 1976, p. 22; Kenneth Kinkor, «From the Seas! Black Men under the Black Flag», *American Prospects* 10 (1995), pp. 27-29.

40. *American Weekly Mercury*, 17 de marzo de 1720; C. Johnson, *History*, p. 82; información de Joseph Smith e información de John Webley (1721), HCA 1/18, fo. 35; información de William Voisy (1721) HCA 1/55, fo. 12. También hubo nativos americanos en las tripulaciones de los barcos piratas, aunque en un número mucho menor. Véase *The Trials of Five Persons for Piracy, Felony, and Robbery*, Boston, 1726.

41. Testimonio de Richard Hawkins, *Political State of Great Britain* 28 (1724), p. 153; *Boston News-Letter*, 17-24 de junio de 1717; *The Tryals of Major Stede Bonnet and Other Pirates*, Londres, 1719, p. 46; C. Johnson, *History*, pp. 173, 427, 595. Véase también *Boston News-Letter*, 29 abril-6 mayo 1717.

42. *Boston News-Letter*, 4-11 de abril de 1723.

43. John Gay, *Polly, An Opera*, Londres, 1729.

44. R. Reynall Bellamy, ed., *Ramblin' Jack: The Journal of Captain John Cremer*, Jonathan Cape, Londres, 1936, p. 144; Hugh F. Rankin, *The Golden Age of Piracy*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1969, p. 82. Véase el Consejo de Virginia a la Junta de Comercio, 11 de agosto de 1715, CO 5/1317.

45. C. Johnson, *History*, p. 273.

46. H. Ross, «Some Notes on the Pirates and Slavers around Sierra Leone and the West Coast of Africa, 1680-1723», *Sierra Leone Studies* 11 (1928), pp. 16-53; C. Johnson, *History*, p. 131; L. G. Carr Laughton, «Shantying and Shanties», *Mariner's Mirror* 9 (1923), pp. 48-50; Juicio de John McPherson y otros, Actas de la Corte del Almirantazgo, Filadelfia, 1731, HCA 1/99, fo. 3; Información de Henry Hull (1729) HCA 1/56, fo. 29-30.

47. Marcus Rediker, «Liberty beneath the Jolly Roger: The Lives of Anne Bonny and Mary Read, Pirates», en Margaret Creighton y Lisa Norling, eds., *Iron Men, Wooden Women: Gender and Atlantic Seafaring, 1700-1920*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995. Dianne Dugaw, *Warrior Women and Popular Balladry, 1650-1850*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, y Jo Stanley, *Bold in Her Breeches: Women Pirates across the Ages*, HarperCollins, Londres, 1995.

48. Cotton Mather, *Instructions to the Living, From the Condition of the Dead: a Brief Relation of Remarkables in the Shipwreck of above One Hundred Pirates ...*, Boston, 1717, p. 4; reunión del 1 de abril de 1717, en H. C. Maxwell Lyte, ed., *Journal of the Commissioners for Trade and Plantations ...*, Londres, H. M. S. O., 1924, vol. 3, p. 359; C. Johnson, *History*, 7; *American Weekly Mercury*, 24 de noviembre de 1720; *New England Courant*, 19-26 de marzo de 1722.

49. C. Johnson, *History*, pp. 115-116; «Proceedings», HCA 1/99, fo. 158; Snelgrave, *New Account*, p. 203.

50. C. Johnson, *History*, p. 244; Bromley, «Outlaws at Sea», pp. 11, 12; Atkins, *Voyage*, p. 191.

51. *Parker v. Boucher*, 1719, HCA 24/132; *Wise v. Beekman*, 1716, HCA 24/131. Otros ejemplos de conflictos que terminaron en los tribunales pueden verse en *Coleman v. Seamen*, 1718, y *Desbrough v. Christian*, 1720, HCA 24/132; *Povey v. Bigelow*, 1722, HCA 24/134; *Wistridge v. Chapman*, 1722, HCA 24/135. En general, Public Record Office, Londres.

52. Información de Alexander Thompson, 1723, HCA 1/55, fo. 23; véase también «Petition of John Massey and George Lowther», 1721, CO 28/17, fo. 199.

53. «Proceedings», HCA 1/99, fo. 4-6; véase también Atkins, *Voyage*, pp. 91, 186-187.

54. Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisc., 1969, p. 150. «The Memoriall of the Merchants of London Trading to Africa», 1720, Admiralty Papers (en adelante ADM) 1/3810, Public Record Office, Londres; *American Weekly Mercury*, 30 marzo- 6 abril 1721.

55. *Boston Gazette*, 13-20 de junio de 1720; «Anonymous Paper relating to the Sugar and Tobacco Trade» (1724), CO 388/24, fo.·186-187.

56. Atkins, *Voyage*, 98; Rawley, *The Transatlantic Slave Trade*, p. 155; *Boston Gazette*, 27 agosto-3 septiembre 1722; *New England Courant*, 3-10 de septiembre de 1722.

57. «Proceedings», HCA 1/99, fo. 98; Stanley Richards, *Black Bart*, C. Davies, Llandybie, Wales, 1966, p. 107.

58. Rawley, *The Transatlantic Slave Trade*, p. 162.

59. *Ibid.*, pp. 164, 165; Curtin, *Atlantic Slave Trade*, p. 150.

60. Douglas North y Gary B. Walton destacan la destrucción de la piratería como una causa importante de aumento de la productividad en la navegación del siglo XVIII. Véase su «Sources of Productivity Change in Colonial American Shipping», *Economic History Review* 67 (1968), pp. 67-78.

61. C. Johnson, *History*, p. 43; Leo Francis Stock, *Proceedings and Debates of the British Parliaments respecting North America*, Carnegie Institute, Washington, D.C., 1930, vol. 3, pp. 364, 433, 453, 454; Ritchie, *Captain Kidd*, pp. 235-237. La implicación directa de Walpole puede verse en «Treasury Warrant to Capt. Knott», T52/32 (10 de agosto de 1722), P. R. O., y en *American Weekly Mercury*, 1-8 de julio de 1725. Anne Pérotin-

Dumon, «The Pirate and the Emperor: Power and the Law on the Seas, 1450-1850», en James D. Tracy, ed., *The Political Economy of Merchant Empires*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 196-227, y Janice E. Thomson, *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns: State Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994.

62. W. E. May, «The Mutiny of the *Chesterfield*», *Mariners' Mirror* 47 (1961), pp. 178-187; Aimé Césaire, «Nursery Rhyme», en *The Collected Poetry of Aimé Césaire*, traducción de Clayton Eshleman y Annette Smith, University of California Press, Berkeley, Calif., 1983, p. 265.

Capítulo VI

1. Daniel Horsmanden, *A Journal of the Proceedings in the Detection of the Conspiracy formed by Some White People, in Conjunction with Negro and other Slaves, for Burning the City of New-York in America, and Murdering the Inhabitants*, Nueva York, 1744, editado y publicado de nuevo por Thomas J. Davis en *The Nueva York Slave Conspiracy*, Beacon Press, Boston, 1971, pp. 15, 443, 16, 452, 448-449. (Todas las referencias que haremos de aquí en adelante aluden a esta edición, que desde ahora citaremos como Horsmanden, *Journal*.)

2. Horsmanden, *Journal*, pp. 15, 16, 155, 409, 446-447, 448; *Boston Gazette*, 15-22 de junio de 1741; el vicegobernador George Clarke a los señores del comercio, 24 de agosto de 1741, en E. B. O'Callaghan, ed., *Documents Relative to the Colonial History of the State of Nueva* York, Weed, Parsons & Co., Albany, 1855, vol. 4, pp. 201-203.

3. Horsmanden, *Journal*, p. 29. Véase también T. J. Davis, *A Rumor of Revolt: The «Great Negro Plot» in Colonial Nueva York*, The Free Press, Nueva York, 1985, p. 78.

4. Horsmanden, *Journal*, pp. 112, 160, 159, 42, 198, 418, 313, 246, 458, 436.

5. *Ibid.*, pp. 441, 432, 6, 10, 11, 12.

6. Carta anónima a Cadwallader Colden, 23 de julio (?) de 1741, en «Letters and Papers of Cadwallader Colden, 1715-1748», en *Collections of the New-York Historical Society*, 1937, vol. 8, pp. 270-272; Winthrop Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C., 1968, pp. 116, 121, 118, 119; Edgar J. McManus, *A History of Negro Slavery in Nueva* York, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 1966, pp. 13-139.

7. William Smith, Jr., *The History of the Province of New York*, 1757; reedición, ed. Michael Kammen, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972, vol. 1, pp. 24-59; Ferenc M. Szasz, «The New York Slave Revolt of 1741: A Re-examination», *New York History* 48 (1967), pp. 215-230; Leopold S. Launitz-Schurer, Jr., «Slave Resistance in Colonial New York: An Interpretation of Daniel Horsmanden's New York Conspiracy», *Phylon* 41 (1980), pp. 137-152.

8. T. J. Davis, *Rumor of Revolt*, pp. xii, xiii, 44, 226, 250, 258, 260, 277.

9. Gary B. Nash, *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness, and the Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979, capítulo 5; Jacob Price, «Economic Function of American Port Towns in the Eighteenth Century», *Perspectives in American History* 8 (1974), p. 173; Horsmanden, *Journal*, pp. 217, 34, 204, 211, 211, 288, 258.

10. Horsmanden, *Journal*, pp. 58, 59. George William Edwards, *New York as an Eighteenth Century Municipality*, Columbia University Press, Nueva York, 1917, vol. 2, p. 109. Véase también Lawrence Leder, « «Dam'me Don't Stir a Man»: The Trial of Nueva York Mutineers in 1700», *New-York Historical Society Quarterly* 42 (1958), pp. 261-283.

11. Horsmanden, *Journal*, pp. 322; 68, 93, 190,194; 119, 271, 296, 302,102; 33, 120, 413.

12. Samuel McKee, *Labor in Colonial New York, 1664-1776*, Columbia University Press, Nueva York, 1935, pp. 65, 66; *New York Gazette*, 3-10 de julio de 1738; el vicegobernador Clarke a los señores del comercio, 2 de junio de 1738, en O'Callaghan, ed., *Documents*, 115.

13. Horsmanden, *Journal*, pp. 77-78; 459; 277, 282.

14. *The Colonial Laws of New York, from the Year1664 to the Revolution*, James B. Lyon, Albany, 1894, vol. 2, pp. 679; Horsmanden, *Journal*, pp. 229; 41, 44; 418. Sobre las armas, véase *Colonial Laws*, vol. 2, pp. 687; 218; 174; 72, 132; 263, 231, 417, 418, 253, 417; 263; 417; 301; 217; 318-319; 257; 152, 169; 453.

15. *New York Gazette*, 31 enero-7 febrero de 1738; Horsmanden, *Journal*, pp. 66, 448, 323, 13.

16. Horsmanden, *Journal*, pp. 419; 82; 81; 148, 174; 210; 81; 191, 196; 461; 59; 210; 143; 191; 81; 173, 268; 255.

17. *Ibid.*, 239. Al llamar a cada uno de estos organizadores fundamentales *headman*, Hughson y otros apelaban al significado principal que se daba al término a mediados del siglo XVIII: un *headman* era el jefe de un grupo étnico; véase *Oxford English Dictionary*, s.v. «headman».

18. Horsmanden, *Journal*, pp. 245, 193. Los esclavos papa, o pawpaw, habían desempeñado un papel importante en la rebelión de esclavos de 1712. Véase Kenneth Scott, «The Slave Insurrection in New York in 1712», *New-York Historical Society Quarterly* 45 (1961), pp. 43-74. Un informe sobre los primeros tiempos del desarrollo de la comunidad afroamericana de Nueva York puede verse en Joyce D. Goodfriend, *Before the Melting Pot: Society and Culture in Colonial New York City, 1664-1730*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1992, pp. 111-132.

19. Horsmanden, *Journal*, 118, 120, 460, 461; Monica Schuler, «Akan Slave Rebellions in the British Caribbean», *Savacou* I (1970), pp. 15, 16, 23; y, de la misma autora, «Ethnic Slave Rebellions in the Caribbean and the Guianas», *Journal of Social History* 3 (1970), pp. 374-385; Ray A. Kea, *Settlements, Trade, and Polities in the Seventeenth-Century Gold Coast*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982, pp. 92-93, 131, 149; Kwame Yeboa Daaku, *Trade and Politics on the Gold Coast: A Study of the African Reaction to European Trade*, Clarendon Press, Oxford, 1970, y J. K. Fynn, *Asante and Its Neighbours, 1700-1807*, Longman, Londres, 1971; John Thornton, «African Dimensions of the Stono Rebellion», *American Historical Review* 96 (1991), pp. 1.101-1.113.

20. Horsmanden, *Journal*, pp. 437, 284, 297; Z. Maurice Jackson, «Some Combination of Villains: The Unexplored Organizational Sources of the New York Conspiracy of 1741», artículo no publicado, Georgetown University, 1993; Orlando Patterson, «The Maroon War», en Richard Price, ed., *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979, p. 262; *A Genuine Narrative of the Intended Conspiracy of the Negroes at Antigua*, Dublin, 1737, p. 7; David Barry Gaspar, *Bondmen and Rebels: A Study of Master-Slave Relations in Antigua, with Implica-*

tions for Colonial British America, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985; Fynn, *Asante*, pp. 58-60. Los comentarios de un contemporáneo sobre el trueno y el relámpago, y algunos de sus significados culturales en Costa de Oro pueden verse en P. E. H. Hair, Adam Jones, y Robin Law, eds., *Barbot on Guinea: The Writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712*, The Hakluyt Society, Londres, 1992, vol. 2, pp. 398, 458, 579, 581, 589, 674.

21. Horsmanden, *Journal*, p. 59; el gobernador Hunter a los señores del comercio, 23 de junio de 1712, en O'Callaghan, *Documents*, vol. 5, pp. 341-342. Véase McManus, *History of Negro Slavery*, pp. 122-126; Scott, «The Slave Insurrection», pp. 62-67, 57 (cita); David Humphreys, *An Historical Account of the Incorporated Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, Londres, 1730, pp. 240-242.

22. Horsmanden, *Journal*, pp. 106, 547, 549, 200, 204; Scott, «The Slave Insurrection», pp. 52, 54-56; *New York Weekly Journal*, 7 de marzo de 1737.

23. Horsmanden, *Journal*, pp. 106, 59, 182, 80, 81, 111, 118, 120, 163, 172, 228.

24. *Ibid.*, pp. 277, 279, 281, 282, 285, 292, 293, 305, 341, 346-347, 460; Susan E. Klepp y Billy G. Smith, eds., *The Infortunate: The Voyages and Adventures of William Moraley, an Indentured Servant*, 1743; reedición, Penn State University Press, University Park, Pa., 1992, pp. 94-96.

25. Audrey Lockhart, *Some Aspects of Emigration from Ireland to the North American Colonies between 1660 and 1775*, Arno Press, Nueva York, 1976, pp.17, 22, 23; David Noel Doyle, *Ireland, Irishmen, and Revolutionary America, 1760-1820*, Mercier Press, Dublín y Cork, 1981, pp. 62, 64; Kerby A. Miller, *Emigrants and Exiles: Ireland and the Irish Exodus to North America*, Oxford University Press, Nueva York, 1985, p. 142; *New England Courant*, 4-11 de enero de 1725 (cita).

26. Lockhart, *Some Aspects of Emigration*, pp. 98, 102, 152.

27. Kenneth Coleman y Milton Ready, eds., *The Colonial Records of the State of Georgia*, University of Georgia Press, Athens, Ga., 1982, vol. 20, pp. 365, 366; Edwards, *Nueva York as an Eighteenth-Century Municipality*, p. 113; Lockhart, *Some Aspects of Emigration*, p. 90.

28. Miller, *Emigrants and Exiles*, p. 147; reverendo Aubrey Gwynn, ed., «Documents Relating to the Irish in the West Indies», *Analecta Hibernica* 4 (1932), pp. 281-282; Lockhart, *Some Aspects of Emigration*, p. 130.

29. Horsmanden, *Journal*, pp. 28, 93, 182, 319.

30. *Ibid.*, pp. 167, 117, 179, 81.

31. *Ibid.*, pp. 179, 81, 147; véase también pp. 199, 197, 181.

32. *Ibid.*, pp. 180, 151, 28; véase también pp. 173, 181,182. Sobre los primeros tiempos del uso de bolas de fuego en el Caribe, véase, por ejemplo, Alexander O. Exquemelin, *The Buccaneers of America*, 1678; reedición, ed. Robert C. Ritchie, Naval Institute Press, Annapolis, Md., 1993, pp. 178, 180.

33. Horsmanden, *Journal*, pp. 350-351, 370; pueden verse referencias al complot papista en las pp. 341, 350, 387, 413, 420, 431-432. Extractos de la carta de Oglethorpe pueden verse en O'Callaghan, *Documents*, vol. 6, pp.198-199.

34. La literatura histórica sobre el Gran Despertar es amplia. Véase Nash, *The Urban Crucible*, pp. 206, 211, 216, 219; Charles Hartshorn Maxson, *The Great Awakening in the Middle Colonies*, University of Chicago Press, Chicago, 1920; Frank Lambert, «*Pedlar in Divinity*»: *George Whitefield and the Transatlantic Revivals*, Princeton University Press,

Princeton, N.J., 1994. El esclavo James Albert Ukawsaw Gronniosaw escribió algunos años más tarde: «Conocía muy bien a Mr. Whitefield. Le había oído predicar en Nueva York». Véase su obra *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw, An African prince, Written by Himself*, R.I., Newport, 1774.

35. J. Richard Olivas, «Great Awakenings: Time, Space, and the Varieties of Religious Revivalism in Massachusetts and Northern New England, 1740-1748», tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 1997; Nash, *The Urban Crucible*, pp. 208, 210, 482; Charles Chauncey, *Seasonable Thoughts on the State of Religion*, Boston, 1742, pp. iii-xxx; Carl Bridenbaugh, ed., *Gentleman's Progress: The Itinerarium of Dr. Alexander Hamilton, 1744*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C., 1948, p. 33.

36. Horsmanden, *Journal*, pp. 105,158, 203, 267, 300, 386. En Nueva York la instrucción religiosa de los esclavos había sido un tema controvertido desde hacía mucho tiempo, ya que los propietarios de esclavos temían las reuniones y los mensajes de los cuáqueros, los baptistas e incluso de la conservadora Sociedad para la Propagación del Evangelio en Lugares Extraños, perteneciente a la Iglesia de Inglaterra. Se culpó al catequista social Elias Neau, antiguo marinero y esclavo de galeras, por la rebelión de esclavos de 1712. Véase McManus, *History of Negro Slavery*, pp. 70, 73, 75; Humphreys, *An Historical Account*, pp. 235-243; Nash, *The Urban Crucible*, p. 211.

37. George Whitefield, «Letter to the Inhabitants of Maryland, Virginia, North and South Carolina», en *Three Letters from the Reverend G. Whitefield*, Filadelfia, 1740. Véase también Kenneth P. Minkema, «Jonathan Edwards on Slavery and the Slave Trade», *William y Mary Quarterly*, 3.ª serie., 54 (1997), pp. 823-834.

38. *South Carolina Gazette* 50, 17 de abril de 1742, y 57, 24 de abril 1742, tal como se cita en Alan Gallay, «The Great Sellout: George Whitefield on Slavery», en Winfred B. Moore y Joseph F. Tripp, eds., *Looking South: Chapters in the Story of an American Region*, Greenwood Press, Nueva York, 1989, p. 24; Alexander Garden, *Regeneration, and the testimony of the Spirit*, Charleston, 1740; *George Whitefield's Journals*, Banner of Truth Trust, Guildford, 1960, p. 442; William Smith, *A Natural History of Nevis and the rest of the English Charibee Islands...*, Cambridge, 1745, p. 230.

39. Horsmanden, *Journal*, p. 360; Daniel Horsmanden a George Clarke, 20 de mayo 1746, en Minutes of the Council in Assembly, Parish Transcripts, New-York Historical Society, carpetas 24-25. William D. Piersen ha escrito acertadamente: «Los conservadores tienen a veces la sensación de que los peores temores de [el reverendo H. A.] Brockwell y [el reverendo Charles] Chauncey se han hecho realidad y la antigua herejía antinomista ha regresado de manera funesta, ya que los esclavos que se ven en un estado de gracia consideran estar por encima de la ley de sus amos». Véase su libro *Black Yankees: The Development of an Afro-American Subculture in Eighteenth-Century New England*, University of Massachusetts Press, Amherst, Mass., 1988, p. 71.

40. Publicado originalmente en *Weekly Miscellany*, 27 de junio de 1741, y reeditado en *New Weekly Miscellany*, 15 de agosto de 1741, y en *Scots Magazine*, agosto de 1741, pp. 367-368. El propio Whitefield se sentía preocupado porque su predicación había incitado a la insurrección, y en su «Letter to the Negroes Lately Converted to Christ in America», Londres, 1743, publicada de forma anónima, decía a los esclavos que era mejor morir que desobedecer al amo. Durante los años inmediatamente posteriores se convirtió él mismo en propietario de esclavos e hizo campaña por la legalización de la esclavitud en Georgia, haciendo así las paces con el diablo. Véase Gallay, «The Great Sellout», en

Moore y Tripp, eds., *Looking South*, pp. 24-27, y Stephen J. Stein, «George Whitefield and Slavery: Some New Evidence», *Church History* 42 (1973), pp. 243-256.

41. En sus escritos sobre la historiografía de la esclavitud, Peter H. Wood afirmó: «No se ha realizado con éxito estudio longitudinal alguno en el que se analicen períodos de resistencia intensiva de los esclavos en la comunidad atlántica, tales como finales de la década de 1730 o principios de la de 1790». Véase su artículo ««I Did the Best I Could for My Day»: The Study of Early Black History during the Second Reconstruction, 1960 to 1976», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 35 (1978), pp. 185-225. Desde entonces se han escrito dos estudios excelentes sobre el tema: David Barry Gaspar, «A Dangerous Spirit of Liberty: Slave Rebellion in the West Indies during the 1730s», *Cimarrons* I (1981), pp. 79-91, y Julius Sherrard Scott III, «The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution», tesis doctoral, Duke University, 1986.

42. Herbert Aptheker, *American Negro Slave Revolts*, International Publishers, Nueva York, 1943, 1974, pp. 80,191, 191-192, 189; *American Weekly Mercury*, 26 de febrero-5 de marzo de 1734; Peter H. Wood, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, W. W. Norton, Nueva York, 1974, pp. 308-326; «A Ranger's Report of Travels with General Oglethorpe, 1739-1742», en Newton Mereness, ed., *Travels in the American Colonies*, Macmillan, Nueva York, 1916, p. 223.

43. Charles Leslie, *A New and Exact Account of Jamaica*, Edimburgo, 1739, p. 80; Mavis Campbell, *The Maroons of Jamaica, 1655-1796: A History of Resistance, Collaboration, and Betrayal*, Bergin and Garvey, South Hadley, Mass, 1988, pp. 76, 6, 59-61.

44. Michael Craton, *Testing the Chains: Slave Resistance in the British West Indies*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1983, cita los *Journals of the House of Assembly*, Jamaica, vol. 3, pp. 98, 100. Véase también Campbell, *Maroons of Jamaica*, pp. 54, 61, 78,101,143-144.

45. Craton, *Testing the Chains*, p. 90; Campbell, *Maroons of Jamaica*, p. 151.

46. Richard Price, ed., *To Slay the Hydra: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*, Karoma, Ann Arbor, Mich., 1983, p. 15; Cornelius Ch. Goslinga, *The Dutch in the Caribbean and the Guianas, 1680-1791*, Van Gorcum, Assen/Maastricht, Países Bajos, 1985, pp. 541, 554, 676.

47. Coleman y Ready, eds., *Colonial Records of the State of Georgia*, vol. 20, citas en pp. 365, 271, 366, 241, 246, 272, 284, 285, 270-271, 246; James Oglethorpe a George Clarke, 22 de abril de 1743, Parish Transcripts, carpeta 20; Miller, *Emigrants and Exiles*, pp. 146-147. Para otras cuestiones relativas a la resistencia irlandesa, véase *A Genuine Narrative of the Intended Conspiracy of the Negroes at Antigua*, p. 15; *Boston News-Letter*, 24 de mayo de 1739; Aptheker, *American Negro Slave Revolts*, p. 187; Doyle, *Ireland, Irishmen, and Revolutionary America*, p. 49; *Boston Evening-Post*, 7 de enero de 1745; Philip D. Morgan y George D. Terry, «Slavery in Microcosm: A Conspiracy Scare in Colonial South Carolina», *Southern Studies* 21 (1982), pp. 121-145. Sobre Priber, véase Verner W. Crane, «A Lost Utopia of the First American Frontier», *Sewanee Review* 27 (1919), pp. 48-60, y dos artículos de Knox Mellon, Jr.: «Christian Priber and the Jesuit Myth», *South Carolina Historical Magazine* 61 (1960), pp. 75-81, y «Christian Priber's Cherokee «Kingdom of Paradise»», *Georgia Historical Quarterly* 57 (1973), pp. 310-331.

48. Gwin, Bastian y Jonneau pertenecían al panadero John Vaarck; Tom, al panadero Divertie Bradt; Pablo, al fabricante de cerveza Frederick Becker, y Primus, al destilador

James Debrosses. Ante el tribunal se señaló que los «trabajadores que tiene un panadero, por la naturaleza de su actividad ... tienen siempre un buen dominio del fuego». Véase Horsmanden, *Journal*, p. 390. Sobre los incendios premeditados en la Nueva Inglaterra colonial, véase Lawrence W. Towner, «A Good Master Well Served: A Social History of Servitude in Massachusetts, 1620-1750», tesis doctoral, Northwestern University, 1955, p. 279.

49. Gaspar, «A Dangerous Spirit of Liberty», p. 87; *American Weekly Mercury*, 26 de febrero-5 de marzo de 1734; Coleman y Ready, *Colonial Records of Georgia*, vol. 20, pp. 241, 246, 258, 270; *American Weekly Mercury*, 19-26 de mayo y 23-30 de junio de 1737; *New England Weekly Journal*, 10 de octubre de 1738.

50. *South Carolina Gazette*, 11-18 de agosto de 1739; *Boston News-Letter*, 20 de noviembre de 1740; *American Weekly Mercury*, 22-29 de enero de 1741; *London Evening Post*, 10 de enero de 1741; *Boston Gazette*, 29 de junio-6 de julio de 1741; *Boston News-Letter*, 7-14 de mayo de 1741; *American Weekly Mercury*, 10-17 de septiembre de 1741; *Boston News-Letter*, 1 de octubre de 1741; Morgan y Terry, «Slavery in Microcosm», p. 122.

51. *South Carolina Gazette*, 1-7 de enero de 1741, como se cita en Gallay, «The Great Sellout», en Moore y Tripp, eds., *Looking South*, p. 23 (finalmente se llegó a la conclusión de que el incendio de Charleston no fue provocado por esclavos); J. H. Easterby, R. Nicholas Oldsberg, y Terry W. Lipscomb, eds., *The Colonial Laws of South Carolina: The Journal of the Commons House of Assembly*, Columbia, S. C., 1951, vol. 3, pp. 461-462, citado en Gallay, «The Great Sellout», p. 24.

52. Horsmanden, *Journal*, p. 387. Sobre las malas intenciones contra la ciudad en el aniversario de la quema de Fort George, véanse las Minutes of the Council in Assembly, 18 de marzo de 1742, Parish Transcripts, carpetas 162 y 171.

53. Bridenbaugh, *Gentleman's Progress*, pp. 41, 44, 46 (cita), 48, 221.

54. William I. Davisson y Lawrence J. Bradley, «Nueva York Maritime Trade: Ship Voyage Patterns, 1715-1765», *New-York Historical Society Quarterly* 35 (1971), pp. 309-317; Colden citado en Michael Kammen, *Colonial New York: A History*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1975, 169. Véase también Goslinga, *The Dutch in the Caribbean*, p. 220.

55. James G. Lydon, «New York and the Slave Trade, 1700 to 1774», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 35 (1978), pp. 375-394; Ira Berlin, «Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America», *American Historical Review* 85 (1980), pp. 49, 50; McManus, *History of Negro Slavery*, p. 27.

56. Gaspar, *Bondmen and Rebels*, pp. 35-37.

57. Lydon, «Nueva York and the Slave Trade», p. 35; McManus, *History of Negro Slavery*, p. 35; el gobernador Rip Van Dam a los señores del comercio, 2 de noviembre de 1731, en O'Callaghan, *Documents*, vol. 5, pp. 927-928; el gobernador William Cosby a la Cámara de la Asamblea, abril de 1734, Parish Transcripts, carpetas 30-31. Véanse también dos artículos de Darold D. Wax, «Negro Resistance to the Early American Slave Trade», *Journal of Negro History* 61 (1966), pp. 13-14, y «Preferences for Slaves in Colonial America», *Journal of Negro History* 58 (1973), pp. 374-389. Algunas de las quejas eran pura hipocresía, ya que los traficantes de Nueva York llevaban esclavos «notablemente indisciplinados» a las «colonias del sur para venderlos allí». Véase McKee, *Labor in Colonial New York*, p. 123.

58. McManus, *History of Negro Slavery*, p. 35; Lydon, «Nueva York and the Slave Trade», p. 385; James A. Rawley, *The Transatlantic Slave Trade: A History*, W. W. Norton, Nueva York, 1981, p. 334.

59. Horsmanden, *Journal*, pp. 9-10, 107; *Pennsylvania Gazette*, 26 de febrero de 1745.

60. Horsmanden, *Journal*, p. 212; Ray A. Kea, «When I die, I shall return to my own land»: An "Amina" Slave Rebellion in the Danish West Indies, 1733-1734», en John Hunwick y Nancy Lawler, eds., *The Cloth of Many Colored Silks: Papers on History and Society Ghanaian and Islamic in Honor or Ivor* Wilks, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1996, pp. 159-193.

61. Horsmanden, *Journal*, p. 267.

62. *Ibid.*, pp. 259, 319, 70, 249, 118, 54, 419, 59-60, 283; Clarke a los señores del comercio, 20 de junio de 1741, en O'Callaghan, *Documents*, vol. 6, p. 197.

63. *New York Weekly Journal*, 23 de junio de 1741; Horsmanden, *Journal*, pp. 271, 269, 266, 224, 210-211, 290; 61, 98, 166, 282, 297, 440.

64. Jane Landers, «Gracia Real de Santa Teresa de Mose: A Free Black Town in Spanish Colonial Florida», *American Historical Review* 95 (1990), pp. 9-30; ídem, «Spanish Sanctuary: Fugitives in Florida, 1687-1790», *Florida Historical Quarterly* 62 (1984), pp. 296-313; John J. TePaske, «The Fugitive Slave: Intercolonial Rivalry and Spanish Slave Policy, 1687-1764», en Samuel Proctor, ed., *Eighteenth-Century Florida and Its Borderlands*, The University Presses of Florida, Gainesville, Fla., 1975, pp. 1-12.

65. Güemes a Montiano, 2 de junio de 1742, y (con más pruebas de que el plan de las autoridades españolas preveía utilizar a los esclavos norteamericanos) Montiano a José de Campillo, 12 de marzo de 1742, ambos documentos en *Collections of the Georgia Historical Society* 7 (1913), pp. 33-34, 26 (son traducciones de documentos originales que se encuentran en el Archivo General de Indias en Sevilla). Véase también Larry E. Ivers, *British Drums on the Southern Frontier: The Military Colonization of Georgia, 1733-1749*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C., 1974, pp. 151, 242.

66. Sobre el calendario del levantamiento para primeros de mayo, véase *Boston News-Letter*, 7-14 de mayo de 1741, y *American Weekly Mercury*, 7 de mayo de 1741; Horsmanden, *Journal*, p. 111. Sobre el resentimiento de Quack, véase T. J. Davis, *A Rumor of Revolt*, pp. 90, 148; sobre los corsarios españoles, véase *Daily Gazette*, 7 de julio de 1741, y Carl E. Swanson, *Predators and Prizes: American Privateering and Imperial Warfare, 1739-1748*, University of South Carolina Press, Columbia, S. C., 1991, pp. 144, 148. La Asamblea de Nueva York reconoció la existencia de la amenaza de los corsarios votando una adjudicación especial de cuatrocientas libras para defender la ciudad.

67. Horsmanden, *Journal*, pp. 82, 411.

68. *Ibid.*, pp. 389, 411-412. Las autoridades regularon también el uso de los pozos de la ciudad donde los aguadores habían intercambiado planes para la insurrección y noticias relativas a ésta.

69. Lydon, «New York and the Slave Trade», pp. 378, 388. Una respuesta similar en cuanto a los traficantes y propietarios de esclavos de Carolina del Sur puede verse en Darold D. Wax, «"The Great Risque We Run": The Aftermath of Slave Rebellion at Stono, South Carolina, 1739-1745», *Journal of Negro History* 67 (1982), pp. 136-147.

70. «Petition of Sundry Coopers of New York touching Negroes in the Trade», 1743, Parish Transcripts, carpeta 156, folio I; Horsmanden, *Journal*, pp. 19, 16; 309; 49; 311. Es importante recordar que la idea de «blanco» como definición cultural era relativamente

nueva, ya que no apareció oficialmente por primera vez en el continente norteamericano (en Virginia) hasta 1680. La dicotomía de blanco y negro fue sustituyendo poco a poco la dicotomía, más antigua, de las diferencias culturales tales como inglés/africano, cristiano/pagano o bárbaro, y civilizado/salvaje. Véase Jordan, *White over Black*, 95.

71. Horsmanden, *Journal*, pp. 346; 284; 81; 101; 282; 311, 309.

72. *Ibid.*, pp. 12, 82, 137, 383, 419, 431. Los éxitos a largo plazo de las enseñanzas de «blanquitud» impartidas en Nueva York pueden verse en la historia de la publicación de documentos legales relativos a los juicios. La primera edición de la colección de Horsmanden se tituló, como se ha dicho anteriormente, *A journal of the Proceedings in the Detection of the Conspiracy formed by Some White People, in Conjunction with Negro and other Slaves, for Burning the City of New-York in America, and Murdering the Inhabitants*. Publicado inicialmente en Nueva York en 1744 y reeditado en Londres en 1747, este volumen, en su título, convertía a «algunas personas blancas» en actores centrales de la conspiración y además rechazaba la idea de convertir «negro» y «esclavo» en términos totalmente equivalentes, ya que había «otros» esclavos (para ser más exactos, los indios) que también estaban implicados en la conspiración. La edición siguiente, que apareció en 1810, llevaba el título *The New-York Conspiracy, or a History of the Negro Plot, with the Journal of the Proceedings against the Conspirators at New-York in the Years 1741-1742*. A finales del siglo XVIII el suceso se conocía simplemente como el Gran Complot de los Negros, un nombre que por sí mismo eliminaba la participación de los conspiradores de origen europeo (o de ascendencia americana nativa).

73. Horsmanden, *Journal*, pp. 273, 11, 276.

Capítulo VII

1. Henry Laurens a J. B., Esq., 26 de octubre de 1765, Laurens a John Lewis Gervais, 29 de enero de 1766, y Laurens a James Grant, 31 de enero de 1766; todo ello en George C. Rogers, Jr., David R. Chesnutt y Peggy J. Clark, eds., *The Papers of Henry Laurens*, University of South Carolina Press, Columbia, S. C., 1968, vol. 5, pp. 38-40, 53-54, 60; Bull, citado en Pauline Maier, «The Charleston Mob and the Evolution of Popular Politics in Revolutionary South Carolina, 1765-1784», *Perspectives in American History* 4 (1970), p. 176.

2. Jesse Lemisch, «Jack Tar in the Streets: Merchant Seamen in the Politics of Revolutionary America», *William and Mary Quarterly* (en adelante *WMQ*), 3.ª serie, 25 (1968), pp. 371-407; Marcus Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, capítulo 5.

3. Dora Mae Clark, «The Impressment of Seamen in the American Colonies», *Essays in Colonial History Presented to Charles McLean Andrews by His Students*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1931, p. 217; Richard Pares, «The Manning of the Navy in the West Indies, 1702-1763», *Royal Historical Society Transactions* 20 (1937), pp. 48-49; Daniel Baugh, *British Naval Administration in the Age of Walpole*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1965, p. 162.

4. Peter Warren al duque de Newcastle, 18 de junio de 1745, en Julian Gwyn, ed., *The Royal Navy and North America: The Warren Papers, 1736-1752*, Navy Records Society, Londres, 1973, p. 126.

5. Charles Knowles a ?, 15 de octubre de 1744, ADM, 1/2007, carpeta 135, Public Record Office, Londres; «The Memorial of Captain Charles Knowles», 1743, ADM 1/2006; Peter Warren a Thomas Corbett, 2 de junio de 1746, en Gwyn, ed., *The Warren Papers*, p. 262.

6. Thomas Hutchinson, *The History of the Colony and Province of Massachusetts Bay*, ed. Lawrence Shaw Mayo, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1936, 1970, vol. 2, pp. 330-331; William Shirley a los señores del comercio, 1 de diciembre de 1747, Shirley al duque de Newcastle, 31 de diciembre de 1747, Shirley a Josiah Willard, 19 de noviembre de 1747; todo ello en Charles Henry Lincoln, ed., *Correspondence of William Shirley, Governor of Massachusetts and Military Commander of America, 1731-1760*, Macmillan, Nueva York, 1912, vol. 1, pp. 415, 416, 417, 418, 421, 422; John Lax y William Pencak, «The Knowles Riot and the Crisis of the 1740s in Massachusetts», *Perspectives in American History* 19 (1976), pp. 182, 186 (citando a Knowles, el énfasis es nuestro), 205, 214; Douglass Adair y John A. Schutz, eds., *Peter Oliver's Origin and Progress of the American Rebellion: A Tory View*, Stanford University Press, Palo Alto, Calif., 1961, pp. 41, 39; William Roughead, ed., *Trial of Captain Porteous*, Canada Law Book Co., Toronto, 1909, p. 103.

7. Lax y Pencak, «The Knowles Riot», 199; John C. Miller, *Sam Adams: Pioneer in Propaganda*, Stanford University Press, Palo Alto, Calif., 1936, pp. 15-16.

8. *Independent Advertiser*, 4 de enero de 1748; Shirley a los señores del comercio, 1 de diciembre de 1747, en *Correspondence of William Shirley*, vol. 1, p. 412; Resolución de la Junta Municipal de Boston, 20 November 1747, y Resolución de la Cámara de Representantes de Massachusetts, 19 de noviembre de 1747, ambos en el *Boston Weekly Post-Boy*, 21 de diciembre de 1747; Hutchinson, *History of Massachusetts Bay*, vol. 2, p. 332; William Douglass, *A Summary, Historical and Political, of the First Planting, Progressive Improvements, and Present State of the British Settlements in North America*, Boston, 1749, pp. 254-255; *Independent Advertiser*, 28 de agosto de 1749; Amicus Patriae, *An Address to the Inhabitants of the Province of Massachusetts-Bay in New-England; More Especially, To the Inhabitants of New England; Occasioned by the late Illegal and Unwarrantable Attack upon their Liberties*, Boston, 1747, p. 4.

9. *Independent Advertiser*, 8 de febrero de 1748; 6 de marzo de 1749; 18 de abril de 1748; 25 de enero de 1748; 14 de marzo de 1748; 11 de enero de 1748.

10. Jonathan Mayhew, *A Discourse Concerning Unlimited Submission*, Boston, 1750, reeditado en Bernard Bailyn, ed., *Pamphlets of the American Revolution: 1750-1776*, vol. I, *1750-1765*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965, pp. 213-247; Charles W. Akers, *Called unto Liberty: A Life of Jonathan Mayhew, 1720-1766*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1964, pp. 53, 67, 84.

11. Lord Colvill a Philip Stephens, 9 de septiembre de 1764 y 30 de noviembre de 1764, ADM 1/ 482, folios 386, 417-419; Neil R. Stout, «Manning the Royal Navy in North America, 1763-1775», *American Neptune* 23 (1963), p. 175.

12. Rear Admiral Colvill a Mr. Stephens, 26 de julio de 1764, en John Russell Bartlett, ed., *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England*, Knowles, Anthony & Co., Providence, 1861, vol. 6, pp. 428-429; Thomas Hill, «Remarks on board His Maj[esty]'s Schooner St. John in Newport Harbour Rhode Island», ADM 1/482, folio 372; Thomas Langhorne a Lord Colvill, 11 de agosto de 1764, ADM 1/482, folio 377. Véase también *Newport Mercury*, 23 de julio de 1764; Colvill a Stephens, 12 de enero de 1765, ADM 1/482, folio 432.

13. El gobernador Samuel Ward al capitán Charles Antrobus, 12 de julio de 1765, en Bartlett, ed., *Records of the Colony of Rhode Island,* 6:447; los Lores del Almirantazgo al secretario Conway, 20 de marzo de 1766, en Joseph Redington, ed., *Calendar of Home Office Papers of the Reign of George III, 1766-1768*, Londres, 1879, vol. 2, p. 26; Hutchinson, *History of Massachusetts Bay*, vol. 3, p. 138; Donna J. Spindel, «Law and Disorder: The North Carolina Stamp Act Crisis», *North Carolina Historical Review* 57 (1980), pp. 10-11; *Pennsylvania Journal,* 26 de diciembre de 1765; Adair y Schutz, eds., *Peter Oliver's Origin*, p. 69; Lemisch, «Jack Tar in the Streets», p. 392; David S. Lovejoy, *Rhode Island Politics and the American Revolution, 1760-1776*, Brown University Press, Providence, 1958, p. 157; Paul A. Gilje, *The Road to Mobocracy: Popular Disorder in Nueva York City, 1763-1834*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1987, p. 63.

14. *Oxford English Dictionary*, s.v. «strike»; C. R. Dobson, *Masters and Journeymen: A Prehistory of Industrial Relations, 1717-1800*, Croom Helm, Londres, 1980, pp. 154-170; Oliver M. Dickerson, *The Navigation Acts and the American Revolution*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1951, pp. 218-219.

15. J. Cunningham, *An Essay on Trade and Commerce*, Londres, 1770, pp. 52, 58. Sobre Wilkes, véase Pauline Maier, *From Resistance to Revolution: Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain, 1765-1776*, Vintage Books, Nueva York, 1972, pp. 162-169; George Rude, *Wilkes and Liberty: A Social Study of 1763-1774*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

16. Nauticus, *The Rights of the Sailors Vindicated, In Answer to a Letter of Junius, on the 5th of October, wherein he asserts The Necessity and Legality of pressing men into the Service of the Navy*, Londres, 1772; William Ander Smith, «Anglo-Colonial Society and the Mob, 1740-1775» (tesis doctoral, Claremont Graduate School and University Center, 1965, p. 108; Nicholas Rogers, «Liberty Road: Opposition to Impressment in Britam during the War of american Independence», en Cohn Howell y Richard Twomey, eds., *Jack Tar in History: Essays in the History of Maritime Life and Labour*, Acadiensis Press, Fredericton, New Brunswick, 1991, pp. 53-75.

17. Prince Hoare, *Memoirs of Granville Sharp*, 1820; Edward Lascelles, *Granville Sharp and the Freedom of Slaves in Englånd*, Oxford University Press, Londres, 1928; John Fielding, *Penal Laws*, Londres, 1768.

18. R. Barrie Rose, «A Liverpool Sailors' Strike in the Eighteenth Century», *Transactions of the Lancashire and Cheshire Antiquarian Society* 68 (1958), pp. 85, 89, 85-92; «Extract of a Letter from Liverpool, Sept. I, 1775», *The Morning Chronicle and London Advertiser*, 5 de septiembre de 1775, reeditado en el libro de Richard Brooke, *Liverpool as it was during the Last Quarter of the Eighteenth century, 1775 to 1800*, Liverpool, 1853, p. 332.

19. *A Letter To the Right Honourable The Earl of T---e: or, the Case of J--- W---s, Esquire*, Londres, 1768, pp. 22, 39; Maier, *From Resistance to Revolution*, p. 161; Adair y Schutz, eds., *Peter Oliver's Origin*, 56; *The Trial at Large of James Hil..., Commonly known by the Name of John the Painter...*, Londres, 1777[2].

20. Edward Long, *The History of Jamaica, or General Survey of the Antient and Modern State of that Island; Reflections on its Situation, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws, and Government*, Londres, 1774, vol. 2, p. 462; Mervyn Alleyne, *Roots of Jamaican Culture*, Pluto, Londres, 1988, capítulo 4.

21. Douglas Hall, ed., *In Miserable Slavery: Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-1786*, Macmillan, Londres, 1989, p. 106; Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1982, pp. 125-139.

22. Long, *History of Jamaica*, vol. 2, p. 460; Hall, ed., *In Miserable Slavery*, p. 98. Hay que decir que, al parecer, algunos marineros de la armada británica (Royal Navy) ayudaron a sofocar la rebelión en alguna que otra zona. Véase Craton, *Testing the Chains*, pp. 136, 132-133.

23. J. Philmore, *Two Dialogues on the Man- Trade*, Londres, 1760, pp. 9, 7, 8, 10, 14; David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1975, y del mismo autor, «New Sidelights on Early Antislavery Radicalism», *WMQ*, 3.ª serie, 28 (1971), pp. 585-594.

24. Philmore, *Two Dialogues*, pp. 45, 51, 54; Anthony Benezet, *A Short Account of that Part of Africa Inhabited by the Negroes...*, Filadelfia, 1762; ídem, *Some Historical Account of Guinea*, Filadelfia, 1771; D. Davis, *Problem of Slavery*, p. 332.

25. James Otis, *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved*, Boston, 1764, publicado posteriormente en Bailyn, ed., *Pamphlets of the American Revolution*, vol. 1, pp. 419-482; *Boston News-Letter*, 19 de junio, 10 de julio, 18 de septiembre y 30 de octubre de 1760, 2 de febrero de 1761.

26. Charles Francis Adams, ed., *The Works of John Adams*, Little, Brown, Boston, 1856, vol. 10, pp. 247, 272, 314-316; Adair y Schutz, eds., *Peter Oliver's Origin*, p. 35.

27. Craton, *Testing the Chains*, pp. 138, 139, 140; O. Nigel Bolland, *The Formation of a Colonial Society: Belize, from Conquest to Crown Colony*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977, p. 73.

28. Véase Peter Wood, ««Taking Care of Business» in Revolutionary South Carolina: Republicanism and the Slave Society», en Jeffrey J. Crow y Larry E. Tise, eds., *The Southern Experience in the American Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1978, p. 276, y del mismo autor «"The Dream Deferred": Black Freedom Struggles on the Eve of White Independence», en Gary Y. Okihiro, ed., *In Resistance: Studies in African, Caribbean, and Afro-American History*, University of Massachusetts Press, Amherst, Mass., 1986, pp. 170, 172-173, 174-175; Jeffrey J. Crow, «Slave Rebelliousness and Social Conflict in North Carolina, 1775 to 1802», *WMQ*, 3.ª serie, 37 (1980), pp. 85-86; Herbert Aptheker, *American Negro Slave Revolts*, International Publishers, Nueva York, 1943, 1974, pp. 87, 200-202; Benjamin Quarles, *The Negro in the American Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1961, 14.

29. Sylvia R. Frey, *Water from the Rock: Black Resistance in a Revolutionary Age*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991, pp. 38, 61-62, 202.

30. Gary B. Nash, *Forging Freedom: The Formation of Philadelphia's Black Community, 1720-1840*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988, p. 72; Quarles, *Negro in the American Revolution*, p. 84; Lemisch, «Jack Tar in the Streets», p. 375; Shane White, «"We Dwell in Safety and Pursue Our Honest Callings": Free Blacks in New York City, 1783-1810», *Journal of American History* 75 (1988), pp. 453-454; Ira Dye, «Early American Merchant Seafarers», *Proceedings of the American Philosophical Society* 120 (1976), p. 358; Philip D. Morgan, «Black Life in Eighteenth-Century Charleston», *Perspectives in American History*, nueva serie, 1 (1984), p. 200; Wood, «"Taking Care of Business"», en Crow y Tise, eds., *The Southern Experience*, p. 276; Crow, «Slave Rebellious-

ness», p. 85; Henry Laurens a John Laurens, 18 de junio y 23 junio de 1775, en *Papers of Laurens*, vol. 10, pp. 184, 191.

31. F. Nwabueze Okoye, «Chattel Slavery as the Nightmare of the American Revolutionaries», *WMQ*, 3.ª serie, 37 (1980), 12; Anthony Benezet a Granville Sharp, 29 de marzo de 1773, in Roger Bruns, ed., *Am I Not a Man and a Brother: The Antislavery Crusade of Revolutionary America, 1688-1788*, Chelsea House Publishers, Nueva York, 1977, p. 263.

32. John M. Bumsted y Charles E. Clark, «New England's Tom Paine:John Allen and the Spirit of Liberty», *WMQ*, 3.ª serie., 21 (1964), p. 570; Bruns, ed., *Am I Not a Man and a Brother*, pp. 257-262; Thomas Paine, «African Slavery in America» (iy'), in Philip S. Foner, *The Collected Writings of Thomas Paine*, The Citadel Press, Nueva York, 1945, pp. 17, 19. Wood, «The Dream Deferred», pp. 168, 181.

33. Sharon Salinger, «*To Serve Well and Faithfully*»*: Indentured Servitude in Pennsylvania, 1682-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 101-102; Morgan, «Black Life», pp. 206-207, 219.

34. Arthur Meier Schlesinger, «Political Mobs and the American Revolution, 1765-1776», *Proceedings of the American Philosophical Society* 99 (1955), pp. 244-250; Lemisch, «Jack Tar in the Streets»; Pauline Maier, «Popular Uprisings and Civil Authority in Eighteenth-Century America», *WMQ*, 3.ª serie, 27 (1970), pp. 3-35; Dirk Hoerder, *Crowd Action in Revolutionary Massachusetts, 1765-1780*, Academic Press, Nueva York, 1977.

35. Hutchinson, *History of Massachusetts Bay*, vol. 2, p. 332; Carl Bridenbaugh, *Cities in Revolt: Urban Life in America, 1743-1776*, Capricorn Books, Nueva York, 1955, p. 309; Jeremiah Morgan a Francis Fauquier, 11 de septiembre de 1767, ADM 1/2116; Miller, *Sam Adams*, p. 142; Lemisch, «Jack Tar in the Streets», pp. 386, 391; Colden al general Gage, 8 de julio de 1765, en «Letters and Papers of Cadwallader Colden, 1760-1765», en *Collections of the New-York Historical Society*, 1877, p. 23; Elaine Forman Crane, *A Dependent People: Newport, Rhode Island in the Revolutionary Era*, Fordham University Press, Nueva York, 1985, p. 113.

36. Oliver Morton Dickerson, ed., *Boston Under Military Rule, 1768-1769, as revealed in A Journal of the Times*, Chapman and Grimes, Mount Vernon Press, Boston, 1936, entrada correspondiente al 4 de mayo de 1769, pp. 94, 95, 110; John Allen, *Oration on the Beauties of Liberty*, 1773, en Bruns, ed., *Am I Not a Man*, pp. 258, 259 (énfasis en el original).

37. Gary B. Nash, *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness, and the Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979, p. 366; Schlesinger, «Political Mobs», p. 244; Edmund S. Morgan y Helen M. Morgan, *The Stamp Act Crisis: Prologue to Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1953, pp. 162, 208, 231-239; Adair y Schutz, eds., *Peter Oliver's Origin*, p. 51.

38. Hutchinson citado en Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1990, p. 66; Lovejoy, *Rhode Island Politics*, p. 105; Redington, ed., *Calendar of Home Office Papers*, vol. 1, p. 610; Morgan y Morgan, *Stamp Act Crisis*, p. 196; Lloyd I. Rudolph, «The Eighteenth-Century Mob in America and Europe», *American Quarterly* 11 (1959), p. 452; Spindel, «Law and Disorder», 8; *Pennsylvania Journal*, 21 de noviembre y 26 de diciembre de 1765; Alfred F.

Young, «English Plebeian Culture and Eighteenth-Century American Radicalism», en Margaret Jacob y James Jacob, eds., *The Origins of Anglo-American Radicalism*, George Allen and Unwin, Londres, 1984, pp. 193-194; Gage citado en Schlesinger, «Political Mobs», p. 246.

39. Lemisch, «Jack Tar in the Streets», p. 398; Lovejoy, *Rhode Island Politics*, pp. 156, 159, 164.

40. Lee R. Boyer, «Lobster Backs, Liberty Boys, and Laborers in the Streets: New York's Golden Hill and Nassau Street Riots», *New-York Historical Society Quarterly* 57 (1973), pp. 289-308; Hiller B. Zobel, *The Boston Massacre*, W. W. Norton, Nueva York, 1970; L. Kinvin Wroth y Hiller B. Zobel, eds., *Legal Papers of John Adams*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965, vol. 3, p. 266; Hoerder, *Crowd Action*, capítulo 13.

41. Timothy citado en Maier, «Charleston Mob», p. 181; Edward Countryman, *A People in Revolution: The American Revolution and Political Society in New York, 1760-1790*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1981, pp. 37, 45; Gage a Conway, 4 de noviembre de 1765, en Clarence Edwin Carter, ed., *The Correspondence of General Thomas Gage, with the Secretaries of State, 1763-1775*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1931, vol. 1, p. 71; Barrington citado en Tony Hayter, *The Army and the Crowd in Mid-Georgian London*, Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., 1978, p. 130; Charles G. Steffen, *The Mechanics of Baltimore: Workers and Politics in the Age of Revolution, 1763-1812*, University of Illinois Press, Urbana, Ill., 1984, p. 73.

42. Albert C. Greene, *Recollections of the «Jersey» Prison-Ship from the Original Manuscripts of Captain Thomas Dring*, Morrisania, N.Y., 1865.

43. Jesse Lemisch, «Listening to the «Inarticulate»: William Widger's Dream and the Loyalties of American Revolutionary Seamen in British Prisons», *Journal of Social History* 3 (1969-1970), pp. 1-29; Larry G. Bowman, *Captive Americans: Prisoners during the American Revolution*, Ohio University Press, Athens, Ohio, 1976, pp. 40-67; John K. Alexander, «Forton Prison during the American Revolution: A Case Study of the British Prisoner of War Policy and the American Prisoner Response to That Policy», *Essex Institute Historical Collections* 102 (1967), p. 369.

44. Clarence S. Brigham, *Paul Revere's Engravings*, American Antiquarian Society, Worcester, Mass., 1954, pp. 41-57; Quarles, *Negro in the American Revolution*, p. 125.

45. Steffen, *The Mechanics of Baltimore*, p. 73; el gobernador Morris a Mr. Penn, 20 de mayo de 1774, en Peter Force, ed., *American Archives*, 4.ª serie, 1, Washington, D.C. (1837), p. 343; Maier, «Charleston Mob», p. 185; Leonard W. Labaree, ed., *The Papers of Benjamin Franklin*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1961, vol. 3, p. 106; Adair y Schutz, eds., *Peter Oliver's Origin*, pp. xv, 35, 51-55, 88,107; Joseph Chalmers, *Plain Truth*, Filadelfia, 1776, p. 71.

46. Richard B. Morris, *Government and Labor in Early America*, Harper and Row, Nueva York, 1946, p. 189; Lovejoy, *Rhode Island Politics*, p. 159; Leonard citado en Esmond S. Wright, *Fabric of Freedom, 1763-1800*, ed. rev., Hill and Wang, Nueva York, 1978, pp. 77-78.

47. Rush citado en Eric Foner, *Tom Paine and Revolutionary America*, Oxford University Press, *Nueva York*, 1976, p. 138; David S. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge. Mass., 1985, pp. 223-224; D. Davis, *Problem of Slavery*, p. 333.

48. Don M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Thomas Nelson and Sons, Nueva York, 1944, pp. 227, 300, 125, 287, 320, 405. Véase también Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londres, 1988, capítulo 1. Algunos estudios recientes sobre la Declaración de Independencia han sido por desgracia demasiado pobres, ya que han ignorado a la «cuadrilla variopinta», a los niveladores y han pasado por alto enormes conjuntos de literatura importante que data de la Inglaterra del siglo XVII. Véase Pauline Maier, *American Scripture: Making the Declaration of Independence*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1997, 51ff; Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1978.

49. Maier, *From Resistance to Revolution*, pp. 76, 97-100; Gilje, *Road to Mobocracy*, p. 48; Wroth y Zobel, eds., *Legal Papers of John Adams*, vol. 3, p. 269; C. Adams, ed., *Works of John Adams*, vol. 2, p. 322.

50. Carl Becker, *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, Harcourt Brace, Nueva York, 1922, p. 214.

51. Alyce Barry, «Thomas Paine, Privateersman», *Pennsylvania Magazine of History and Biography* 101 (1977), pp. 459-461.

52. Maier, «Charleston Mob», pp. 181, 186, 188, y, del mismo autor, «Popular Uprising and Civil Authority», pp. 33-35; Hoerder, *Crowd Action*, pp. 378-388; Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N.C., 1969, pp. 319-328.

53. Charles Patrick Neimeyer, *America Goes to War: A Social History of the Continental Army*, New York University Press, Nueva York, 1996, capítulo 4; Quarles, *Negro in the American Revolution*, pp. 15-18; Frey, *Water from the Rock*, pp. 77-80.

54. James Madison, «Republican Distribution of Citizens», *National Gazette*, 3 de marzo de 1792, reeditado en *The Papers of James Madison*, eds. William T Hutchinson y William M. E. Rachal, University of Chicago Press, Chicago, 1962-1985, vol. 14, pp. 244-246; David Humphreys, Joel Barlow, John Trumbull y Dr. Lemuel Hopkins, *The Anarchiad: A New England Poem (1786-1787)*, ed. Luther G. Riggs, *Scholars' Facsimiles & Reprints*, Gainesville, Fla., 1967, pp. 29, 56, 38, 69, 14, 15, 34.

55. «Madison's Notes» y «Abraham Yates's Notes», 26 de junio de 1787, en Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention of 1787*, Yale University Press, New Haven, Con., 1937, vol. 1, pp. 423, 431.

56. Staughton Lynd, «The Abolitionist Critique of the United States Constitution», en su *Class Conflict, Slavery, and the United States Constitution*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1967, pp. 153-154.

57. James D. Essig, *The Bonds of Wickedness: American Evangelicals against Slavery, 1770-1808*, Temple University Press, Filadelfia, 1982, p. 132.

58. Barbara Jeanne Fields, «Slavery, Race, and Ideology in the United States of America», *New Left Review* 181 (1990), p. 101; Frey, *Water from the Rock*, pp. 234-236. Adams citado en Schlesinger, «Political Mobs», p. 250.

59. Sidney Kaplan y Emma Nogrady Kaplan, *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, edición revisada, University of Massachusetts Press, Amherst, Mass., 1989, pp. 68-69; Forrest McDonald, «The Relation of the French Peasant Veterans of the American Revolution to the Fall of Feudalism in France, 1789-1792», *Agricutural History* 25 (1951), pp. 151-161; Horst Dippel, *Germany and the American Revolution, 1770-1800: A Sociohistorical Investigation of Late Eighteenth-Century Political Thin-*

king, traduc. Bernard A. Uhlendorf, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1977, pp. 228, 236.

60. Arthur N. Gilbert, «The Nature of Mutiny in the British Navy in the Eighteenth Century», en Daniel Masterson, ed., *Naval History: The Sixth Symposium of the U.S. Naval Academy*, Scholarly Resources, Inc., Wilmington, Del., 1987, pp. 111-121; Richard B. Sheridan, «The Jamaican Slave Insurrection Scare of 1776 and the American Revolution», *Journal of Negro History* 61 (1976), pp. 290-308; Julius Sherrard Scott III, «The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution», tesis doctoral, Duke University, 1986, pp. 19, 204, 52.

61. Lord Balcarres al comandante en jefe, 31 de julio de 1800, CO 137/104, citado en Scott, «The Common Wind», p. 33.

62. Hoare, *Memoirs of Granville Sharp*; Lascelles, *Granville Sharp and the Freedom of Slaves in England.*

63. Thomas Clarkson, *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament*, Londres, 1808, vol. 2, p. 297.

64. Diogenes Laertius, vol. 6, p. 63, y Oliver Goldsmith, *Citizen of the World*, Londres, 1762; David Hancock, *Citizens of the World: London Merchants and the Integration of the British Atlantic Community, 1735-1785*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Alfred F. Young, «*Common Sense* and *The Rights of Man* in America: The Celebration and Damnation of Thomas Paine», en K. Gavroglu, ed., *Science, Mind, and Art*, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam, 1995, pp. 411-439.

Capítulo VIII

1. *Morning Post*, 22 de febrero de 1803. Véase el análisis del discurso de Despard realizado por David Worrail en su obra *Radical Culture: Discourse, Resistance and Surveillance, 1790-1820*, Wayne State University Press, Detroit, 1992, p. 58.

2. P. C. 1/3553; *The Trial of Edward Marcus Despard, Esquire*, pp. 94, 126; T. B. Howell, *A Complete Collection of State Trials*, 1820; estudio de John Emblin, TS 11/121/332.

3. Cartas y notas de Chaplain, Manuscritos de la Familia Despard, Londres.

4. PRO, P. C. 1/3564,14 de febrero de 1803.

5. PRO, HO 42/70, 20 de febrero de 1803; *Political Register*, 26 de febrero de 1803; A. Aspinall, ed., *The Later Correspondence of George III*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, vol. 4, p. 80.

6. Manuscritos de la Familia Despard [Elizabeth Despard], *Recollections on the Despard Family*, *c.*1850, p. 22.

7. Biblioteca Bodleiana, Documentos Burdett, ms. English History, c. 296, fols. 911; M. W. Patterson, *Sir Francis Burdett and His Times 1770-1844*, 1931, vol. 1, p. 68; PRO, P. C. 1/3553, estudio de Richard Ford; Valentine Lord Cloncurry, *Personal Recollections*, Dublín, 1847, p. 45. *Authentic Memoirs of the Life of Col. E. M. Despard, Londres*, 1803, p. 22; *The Annual Register*, 1803, pp. 142-143.

8. Joseph Farington, *Farington Diary*, ed. James Geig, Hutchinson, Londres, 1923, vol. 2, p. 83; *Authentic Memoirs*, p. 22.

9. *Labour in Irish History* (1910), capítulo 9.

10. Rolf Loeber, «Preliminaries to the Massachusetts Bay Colony: The Irish Ventures of Emanuel Downing and John Winthrop, Sr.», en T. Barnard, D. ó Cróinin, y K. Simms, eds., *A Miracle of Learning: Studies in Manuscripts and Irish Learning: Essays in Honor of William O'Sullivan*, Ashgate, Brookfield, Vt., 1998.

11. James Bannantine, *Memoires of Edward Marcus Despard*, Londres, 1799. Informe del archidiácono H. H. J. Gray, St. Peter's Rectory, Mountrath. PRO de Irlanda del Norte (Belfast), T 1075/34. Notas genealógicas.

12. John Feehan, *Laois: An Environmental History*, Ballykilcavan, 1983, pp. 289-291.

13. Angus Calder, *Revolutionary Empire: The Rise of the English-Speaking Empires from the Fifteenth Century to the 1780s*, Dutton, Nueva York, 1981, pp. 672-675.

14. Maurine Wall, «The Whiteboys», en Desmond T. Williams, ed., *Secret Societies in Ireland*, Gill and Macmillan, Dublin, 16; James S. Donnelly, Jr., «TheWhiteboy Movement, 1761-1765», *Irish Historical Studies* 21 (1978-1979), p. 28.

15. Charles Coote, *Statistical Survey of Queen's County*, 1801.

16. John Feehan, *The Landscape of Slieve Bloom: A Study of Its Natural and Human Heritage*, Dublin, Blackwater, 1979, p. 116.

17. Manuscritos de la Familia Despard, Jane Despard, *Memoranda connected with the Despard Familyrecollections*, 1838.

18. [Elizabeth Despard], *Recollections on the Despard Family*.

19. Thomas Bartlett y Keith Jeffery, eds., *A Military History of Ireland*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 257.

20. Benjamin Moseley, *A Treatise on Tropical Diseases; on Military Operations; and on the Climate of the West Indies*, Londres, 1789^2, p. 184. Kenneth F. Kiple, *The Caribbean Slave: A Biological History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

21. R. R. Madden, *A Twelvemonth's Residence in the West Indies during the Transition from Slavery to Apprenticeship*, Londres, 1835, vol. 2, p. 117. Barbara Bush, *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838*, Heinemann, Kingston, Jamaica, 1990.

22. Douglas Hall, ed., *In Miserable Slavery: Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-1786*, Macmillan, Londres, 1989.

23. Anónimo, «Observations on the Fortifying of Jamaica, 1783», ms. ad. 12, 431, fo. 8, British Library.

24. General de división Archibald Campbell, «A Memoir Relative to the Island of Jamaica», 1782, King's 214, British Library.

25. [Elizabeth Despard,] *Recollections on the Despard Family*, p. 22.

26. Douglas W. Marshall, «The British Engineers in America, 1755-1783», *Journal of the Society of army Historical Research* 51 (1973), p. 155.

27. Edward K. Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford University Press, Oxford, 1971, pp. 126-129; J. G. Links, ed., *The Stones of Florence*, Hill & Wang, Nueva York, 1960, pp. 244-245.

28. Henry Rule, *Fortification*, Londres, 1851, p. 145; Peter Way, *Common Labour: Workers and the Digging of North American Canals, 1780-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 47.

29. Kevin Whelan, *Fellowship of Freedom: The United Irishmen and 1798*, Cork University Press, Cork, 1998, p. 6.

30. J. K. Budleigh, *Trench Excavation and Support*, Telford, Londres, 1989, p. 62.

31. Thomas More Molyneux, *Conjunct Operations*, 1759.

32. *Collections of the New-York Historical Society*, 1884, entradas del 23 de abril, el 27 de mayo, el 21 de junio.

33. *Narrative of Sir Alexander Leith, Lieut. Col. 88th Regiment*, 49, mss. Germain, Biblioteca William L. Clements, Universidad de Michigan.

34. Edward Davis a Kemple, 28 de septiembre, mss. Kemple, vol. 1, Biblioteca William L. Clements, Universidad de Michigan.

35. Peter Hulme señala que «barbeque» y «canoe» son etimológicamente palabras caribeñas. Véase su *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Routledge, Londres, 1986, pp. 210-211.

36. Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, 1789, capítulo 11.

37. Bell, *Tangweera: Life and Adventures among Gentle Savages*, 1899; reedición University of Texas Press, Austin, Tex., 1989; George Pinkard, *Notes on the West Indians*, 1816; véase también Eduard Conzemius, *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, Government Printing Office, Washington, D.C., 1932.

38. Thomas Dancer, *A Brief History of the Late Expedition Against Fort San Juan So Far as it Relates to the Diseases of the Troops*, Kingston, 1781, p. 12.

39. *Collections of the New-York Historical Society*, 1884, artículo del 21 de marzo.

40. Véase cómo el gobernador Dalling defiende su propia actuación en *Narrative of the Late Expedition to St. Juan's Harbour and Lake Nicaragua*, p. 13; mss. Germain, vol. 21.

41. Moseley, *Treatise on Tropical Diseases*.

42. Silvia R. Frey, *Water from the Rock: Black Resistance in a Revolutionary Age*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1991, capítulo 4.

43. John Marrant, *A Narrative of the Lord's Wonderful Dealing with John Marrant, a Black*, 1785; Graham Hodges, ed., *The Black Loyalist Directory: African Americans in Exile after the American Revolution*, Garland, Nueva York, 1996.

44. C. 0. 700/13.

45. Grant D. Jones, *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989, pp. 21, 274; George Henderson, *An Account of the British Settlement of Honduras, Londres*, 1811, p. 70; Wallace R. Johnson, *A History of Christianity in Belize, 1776-1838*, University Press of America, Lanham, Md., 1985, p. 12.

46. William Dampier, «Mr. Dampier's Voyages to the Bay of Campeachy», en su obra *A Collection of Voyages*, Londres, 1729^4, p. 89; anónimo, «A Voyage to Guinea, Antego, Bay of Campeachy, Cuba, Barbadoes..., 1714-1723», ms. ad. 39,946, British Library; Malachy Postlethwayt, *Universal Dictionary of Trade and Commerce*, Londres, 1755?

47. Robert A. Naylor, *Penny Ante Imperialism: The Mosquito Shore and the Bay of Honduras, 1600-1914, A Case Study in British Informal Imperialism*, Associated University Presses, Rutherford, N.J., 1989, p. 41; F. O. Winzerling, *The Beginning of British Honduras, 1506-1765*, North River Press, Nueva York, 1946, p. 81; Edwin J. Layton, *Thomas Chippendale: A Review of His Life and Origin*, J. Murray, Londres, 1928.

48. «Convention of London», 14 de julio de 1786, en Sir John Alder Burdon, *Archives of British Honduras*, Sifton, Piraed and Co., Londres, 1931, vol. 1, pp. 154-157.

49. Citado en Narda Dobson, *A History of Belize*, Longman, Londres, 1973, p. 67; Véase también José A. Calderón Quijano, «Un incidente militar en los establecimientos

ingleses en Río Tinto (Honduras) en 1782», *Anuario de Estudios Americanos* 2 (1945), pp. 761-784; Robert White, *The Case of the Agent to the Settlers on the Coast of Yucatan; and the late Settlers on the Mosquito Shore*, Londres, 1793, p. 10.

50. Henderson, *An Account*, 134; CO 123/5, 24 de agosto de 1787; Burdon, *Archives of British Honduras*, vol. 1, p. 161; Despard a ?, 11 de enero de 1788, CO 123/6.

51. Despard a Lord Sydney, 23 de febrero de 1787, CO 123/4, fo. 49; Despard a Lord Sydney, 24 de agosto de 1787, CO 137/50; Burdon, ed., *Archives of British Honduras*, vol. 1, pp. 159, 161.

52. Despard a Sydney, 24 de agosto de 1787, CO 123/5; Edward Marcus Despard, «A Narrative of the Publick Transactions in the Bay of Honduras from 1784 to 1790», 8 de marzo de 1791, CO 123/10.

53. Citado en O. Nigel Bolland, *The Formation of a Colonial Society: Belize from Conquest to Crown Colony*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977, p. 38. Burdon, ed., *Archives of British Honduras*, vol. 1, p. 159; Despard a Lord Sydney, 24 de agosto de 1787, CO 137/50.

54. Despard, «Appendix to the Narrative of Publick Transactions in the Bay of Honduras 1784-1790», CO 123/11. Quizá Catherine Despard fuera la Catherine Ernest incluida en una lista de la «gente pobre de color», Costa de los Mosquitos. Su nombre no vuelve a aparecer en la lista de nuevos colonos que recibieron los lotes de tierras distribuidos por Despard en la Ciudad de Belice varios meses más tarde, lo cual es un hecho coherente con la hipótesis de que Catherine se había convertido entretanto en su esposa. Véase Robert White, *The Case of the Agent to the Settlers on the Coast of Yucatan*.

55. Mary Thale, ed., *Selections from the Papers of the LCS 1792-1799*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 8, 18.

56. *A Narrative of the Proceedings of the Black People during the late awful calamity in Philadelphia in the year 1793*, 1794.

57. *The Proceedings at the Old Bailey*, febrero de 1790, 15 de septiembre de 1802, abril de 1803, diciembre de 1802, 27 de octubre de 1802, 4 de julio de 1802, 15 de septiembre de 1802.

58. Herbert Aptheker, ed., *A Documentary History of the Negro People in the United States*, Citadel Press, Nueva York, 1951; e ídem, *American Negro Slave Revolts*, International Publishers, Nueva York, 1943, 1974.

59. Worrall, *Radical Culture*; Iain McCalman, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries, and Pornographers in London, 1795-1840*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993; y Roger Wells, *Wretched Faces: Famine in Wartime England, 1793-1803*, St. Martin's, Nueva York, 1988; Malcolm Chase, «*The People's Farm*» *English Radical Agrarianism, 1775-1840*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

60. Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1990, pp. 217-224; Iowerth Prothero, *Artisans and Politics in Early Nineteenth-Century London: John Gast and His Times*, Louisiana State University, Baton Rouge, La., 1979.

61. *A Treatise on the Commerce and Police of the River Thames*, 1800, p. 210.

62. *Pig's Meat*, pp. iii, 56, 212-213, y W. H. Reid, *The Rise and Dissolution of the Infidel Societies in the Metropolis*, 1800, pp. 14, 93. Véase también Olivia Smith, *The Politics of Language, 1791-1819*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

63. P. C. 1/3514 carpeta 100.

64. R. R. Madden, *The Life and Times of Robert Emmet*, Nueva York, 1896, p. 13. Thomas Spence, *The Restorer of Society to its Natural State*, 1801. PRO, P. C. 1/3117, pt. I, carpeta 87; 1 S. 11/121/332. folio 37.

65. *Paddy's Resource Being a Select Collection of Original and Modern Patriotic Songs, Toasts and Sentiments Compiled for the use of the People of Ireland*, Belfast, 1795.

66. Jim Smyth, *The Men of No Property: Irish Radicals and Popular Politics in the Late Eighteenth Century*, St. Martin's, Nueva York, 1992, p. 151.

67. Kevin Whelan, *The Tree of Liberty: Radicalism, Catholicism and the Construction of Irish Identity, 1760-1830*, University of Cork Press, Cork, 1996.

68. Thomas Russell, *Address to the People of Ireland*, 1796.

69. Vizconde Stewart Castlereagh, *Memoirs and Correspondence*, ed. Charles Vane II, Londres, 1850, p. 417.

70. *Detection of a Conspiracy Formed by the United Irishmen*, Filadelfia, 1798, pp. 28 y ss.

71. Roger Wells, *Insurrection: The British Experience*, Alan Sutton, Gloucester, 1983, p. 134.

72. El hermano de Despard consideraba que su participación en los disturbios con las multitudes había sido «extremadamente alocada; si hubiera tenido sentido común, podría encontrarse ahora en una posición más cómoda». Manuscritos de la Familia Despard, carta de J. Despard a Andrew Despard, 28 de mayo de 1796.

73. Estudio de Arthur Graham, TS 11/221/332, folio 46. Iain McCalman, «Newgate in Revolution: Radical Enthusiasm and Romantic Counterculture», *Eighteenth-Century Life* 22, n.º 1 (1998).

74. Joyce M. Bellamy y John Saville, eds., *Dictionary of Labour Biography*, A. M. Kelley, Clifton, N.J., 1972.

75. Ralph Manoque, «The Plight of James Ridgway, London Bookseller and Publisher, and the Newgate Radicals, 1792-1797», *Wordsworth Circle* 27 (1996).

76. Doug Hay, «The Laws of God and the Laws of Man: Lord George Gordon and the Death Penalty», en John Rule y Robert Malcolmson, eds., *Protest and Survival. Essays for E. P Thompson*, Merlin, Londres, 1993, pp. 60-111.

77. PRO, P. C. 113553, Estudio de Richard Ford.

78. PRO. KB 1/31, pt I.

79. David Levi, *Dissertations on the Prophecies of the Old Testament*, 3 vols., 1793-1800.

80. A. L. Morton, *The Everlasting Gospel: A Study in the Sources of William Blake*, Lawrence and Wishart, Londres, 1958, p. 36. E. P. Thompson, *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, The New Press, Nueva York, 1994.

81. Quobna Ottobah Cugoano, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, ed. Vincent Carretta, Penguin, Londres, 1999, pp. 93, 110, 111.

82. Michael Duffy, *Soldiers, Sugar, and Seapower: The British Expeditions to the West Indies and the War against Revolutionary France*, Oxford University Press, Londres, 1987, p. 387.

83. O. Smith, *Politics of Language*, 71.

84. Will Chip, *Village Politics, addressed to all the mechanics, journeymen and day labourers in Great Britain, by Will Chip, a country carpenter*, 1793.

85. Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, University of California Press, Berkeley, Calif., 1995.

86. John Hunter, *Observations on the Disease of the Army in Jamaica*, 1788, y Charles White, *An Account of the Regular Gradation in Man...*, 1799.

87. David V. Erdman, *Commerce des Lumières: John Oswald and the British in Paris, 1790-1793*, University of Missouri Press, Columbia, Mo., 1986.

88. Donna T. Andrew, *London Debating Societies, 1776-1799*, London Record Society, Londres, 1994, p. 281.

89. Alan Wharam, *The Treason Trials 1794*, Leicester University Press, Londres, 1992, p. 110.

Capítulo IX

1. Inventory Book, 1B/11/3, vol. 135, National Archives, Spanish Town, Jamaica.

2. Robert Wedderburn, *The Horrors of Slavery*, Londres, 1824, reeditado en Iain McCalman, ed., «*The Horrors of Slavery» and Other Writings by Robert Wedderburn*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1991. Wedderburn toma de la caja del tipógrafo caracteres en cursiva, negrita y versalita, rompiendo con las convenciones inglesas relativas a la expresión impresa, porque considera que su propio tipo o carácter requiere que las convenciones inglesas sobre la impresión y la escritura, además de las correspondientes al pensamiento político, han de modificarse para dar cabida a una voz como la suya propia. La manera de imprimir los textos corre paralela a la irrupción de Wedderburn, contraria a los convencionalismos, que se describe en la edición de Cruikshank de *The City of London Tavern*, 1817. Véase p. 325.

3. Robert Hamilton, *The Duties of a Regimental Surgeon Considered*, 2 vols., 1794.

4. Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, University of California Press, Berkeley, Calif., 1995.

5. *The Political Register*, julio de 1809; véase también *The Examiner*, septiembre de 1810. El castigo tenía por objeto aterrorizar y silenciar. Anna Clark estudió las actas del Old Bailey y llegó a la conclusión de que después de 1795 el tribunal comenzó a suprimir los testimonios que ofrecían las mujeres en contra de la violencia, la violación y las palizas. Deborah Valenze demuestra que esto coincidió con el período de devaluación del trabajo de las mujeres: la violencia contra ellas y el silenciamiento de sus denuncias contribuyeron a que sus salarios descendieran por debajo del nivel de subsistencia, a que su trabajo se desarrollara en un marco de extrema sumisión y a que ellas mismas fueran las víctimas ideales de los horrores que tenían lugar en la fábricas. Anna Clark, *Women's Silence, Men's Violence: Sexual Assault in England, 1770-1845*, Pandora, Londres, 1987, p. 17; Deborah Valenze, *The First Industrial Woman*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, p. 89.

6. Wedderburn, *Horrors of Slavery*.

7. Iain McCalman, «Anti-Slavery and Ultra-Radicalism in Early Nineteenth-Century England: The Case of Robert Wedderburn», *Slavery and Abolition* 7, (1986), pp. 101-103.

8. Véase su *Truth Self-Supported; or A Refutation of Certain Doctrinal Errors Generally Adopted in the Christian Church*, c. 1802, reeditado en McCalman, ed., «*The Horrors of Slavery» and Other Writings*.

9. *The Axe Laid to the Root* 4 (1817).

10. Ian McCalman, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries, and Pornographers in London, 1795-1840*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; Henry Lewis Gates, Jr., *The Signifying Monkey. A Theory of African American Literary Criticism*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.

11. James Cone, *A Black Theology of Liberation*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1986^2, p. 31.

12. *Political Register*, octubre de 1809; Malcolm Chase, «From Millennium to Anniversary: The Concept of Jubilee in Late Eighteenth- and Nineteenth-Century England», *Past and Present* 129 (1990), pp. 132-147. En 1795 Coleridge había impartido clases magistrales con una profunda erudición sobre el jubileo y una fraternidad abierta y compasiva con los pobres.

13. Peter Linebaugh, «Jubilating; Or, How the Atlantic Working Class Used the Biblical Jubilee against Capitalism, with Some Success», *Radical History Review* 50 (1991), pp. 143-180; James Harringron, *Oceana*, Londres, 1656, y, del mismo autor, *The Art of Lawgiving*, Londres, 1659; John Bunyan, *The Advocateship of Jesus Christ*, Londres, 1688.

14. P. M. Ashraf, *The Life and Times of Thomas Spence*, Frank Graham, Newcastle upon Tyne, 1983, p. 101. Véase también Thomas R. Knox, «Thomas Spence: The Trumpet of Jubilee», *Past and Present* 76 (1977); Malcolm Chase, *«The People's Farm»: English Radical Agrarianism, 1775-1840*, Clarendon Press, Oxford, 1988; Alan Dean Gilbert II, «Landlords and Lacklanders: The Radical Politics and Popular Political Economy of Thomas Spence and Robert Wedderburn», tesis doctoral, SUNY Buffalo, 1997.

15. Véase «The Marine Republic (1794)», en *Pig's Meat*, 2ª ed., vol. 2, pp. 68-72 (énfasis en el original); A. L. Morton, *The English Utopia*, Lawrence and Wishart, Londres, 1952, pp. 164, 165 (cita).

16. Joel W. Martin, *Sacred Revolt: The Muskogees' Struggle for a New World*, Beacon Press, Boston, 1991. En su última obra publicada, *The Giant Killer*, 1814, Spence escribió sobre la esclavitud. Véase Ashraf, *Life and Times*.

17. John Wesley, *Thoughts Upon Slavery*, Londres, 1774, pp. 55-56.

18. Biblioteca John Ryland (Deansgate, Manchester), Centro de Archivos Metodistas, documentos relativos a Thomas Coke, PLP/28/4/10.

19. *Commentary*, pp. 481-483.

20. Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1989, pp. 102-113.

21. Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, Oxford University Press, Nueva York, 1987, capítulo 1.

22. Douglas R. Egerton, *Gabriel's Rebellion: The Virginia Slave Conspiracies of 1800 and 1802*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1993.

23. Edward A. Pearson, eds., *Designs against Charleston: The Trial Record of the Denmark Vesey Slave Conspiracy of 1822*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 1999; Douglas R. Egerton, *He Shall Go Out Free: The Lives of Denmark Vesey*, Madison House, Madison, Wisc.,1999.

24. David Walker, *Appeal to the Coloured Citizens of the World, but in particular, and very expressly, to those of The United States of America*, 1829; reedición: ed. James Turner, Black Classic Press, Baltimore, 1993; Peter H. Hinks, *To Awaken My Afflicted Breth-*

ren: David Wilker and the Problem of Antebellum Slave Resistance, Pennsylvania State University Press, University Park, Pa., 1997.

25. Henry Mayer, *All on Fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*, St. Martin's Press, Nueva York, 1998, p. 188.

26. Vicki L. Eakior, *American Antislavery Songs: A Collection and Analysis*, Documentary Reference Collections series, Greenwood Press, Nueva York, 1988.

27. Elizabeth Campbell pudo haber estado emparentada con las diversas personas de apellido Campbell que había entre los cimarrones de Tretawny, los cuales, después de su derrota en la segunda guerra de los cimarrones, fueron deportados con engaños a Nueva Escocia. Otros cimarrones vivieron fuera de sus comunidades sin renunciar a su condición de cimarrones. Véase Mavis C. Campbell, *Nova Scotia and the Fighting Maroons: A Documentary History* 41 (enero de 1990), de *Studies in Third World Societies*, pp. 196, 207, 211, 238. En el *Jamaica Almanac* de 1818 figura una Elizabeth Campbell de Amity Hall, en Trelawny, como propietaria de quince esclavos. Véase el *Inventory Book*, volume 130, página 236 (20 de agosto de 1818), y el *Index to Manumissions*, volumen 1, número 47, Biblioteca Nacional (Kingston). El manuscrito Feurtado registra el fallecimiento de una Elizabeth Campbell, de treinta y tres años de edad, en 1825, y la identifica como una comadrona del Public Hospital en Kingston; véase National Archive (Spanish Town).

28. Alfred Hasbrouck, *Foreign Legionaries in the Liberation of Spanish South America*, Columbia University Press, Nueva York, 1918; Mavis Campbell, *The Dynamics of Change in a Slave Society: A Sociopolitical History of the Free Coloureds of Jamaica, 1800-1865*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, N.J., 1976, p. 71.

29. *Barbados Mercury and Bridgetown Gazette*, 7 de septiembre de 1816, citado en Hilary McD. Beckles, *Black Rebellion in Barbados: The Struggle against Slavery, 1627-1838*, Antilles Publications, Barbados, 1987, pp. 95-113; Horace Campbell, *Rasta and Resistance from Marcus Garvey to Walter Rodney*, Africa World Press, Trenton, NJ., 1987, p. 28; Seymour Drescher, *Capitalism and Antislavery: British Mobilization in Comparative Perspective* Oxford University Press, Nueva York,1987, p. 107; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Verso, Londres, 1988, pp. 323-325.

30. *A Correct Report of the Trial of James Watson, Senior, for High Treason*, 1817; *The Life and Opinions of Thomas* Preston, 1817; *The Trial of James* Watson, 1817, vol 1, p. 72; Malcolm Chase, «Thomas Preston», eñ Joyce M. Bellamy, John Saville, y David Martin, eds., *Dictionary of Labour Biography*, vol. 8, Mcmillan, Londres, 1987.

31. *Votes of the Honourable House of Assembly, 28 October-16 December 1817*, 127, Biblioteca Nacional de Jamaica.

32. Véase *Copp's Return* en Andrew Hopton, ed., *Abiezer Coppe: Selected Writings*, Aporia, Londres, 1987, p. 72.

33. Mervyn C. Alleyne, *Roots of Jamaican Culture*, Pluto Press, Londres, 1988, pp. 83-96; Erna Brodber, *Myal, A Novel*, New Beacon, Londres, 1988. Véase también Edward Long, *History of Jamaica*, Londres, 1774; Monica Schuler, *«Alas, Alas, Kongo»: A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1980, pp. 33-36; y John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

34. *A Brief Account of the Life, Experience, Travels and Gospel Labours of George White, An African Written by Himself and Revised by a Friend*, Nueva York, 1810; J. Ann Hone, *For the Cause of Truth: Radicalism in London, 1796-1821*, Clarendon Press,

Oxford, 1982, p. 225; Thomas Paine, *The Age of Reason*, parte 1, reeditado en *The Thomas Paine Reader*, ed. Michael Foot e Isaac Kramnick, Penguin, Londres, 1987, p. 413; Thomas Spence, *The Restorer of Society to its Natural State*, Londres, 1801, pp. 16-18; HO 42/199 (29 de noviembre de 1819), PRO.

35. Violet Smythe, «Liberators of the Oppressed: Baptist Mission in Jamaica 1814-1845», tesis de licenciatura, University of the West Indies [Mona], 1983. Véase también Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The «Invisible Institution» in the Antebellum South*, Oxford University Press, Nueva York, 1978.

36. Mary Turner, *Slaves and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*, University of Illinois Press, Urbana, Ill., 1982, p. 88; *The Life, History, and Unparalleled Sufferings of John Jea, the African Preacher*, Portsea, 1817; Matthew Gregory Lewis, *Journal of a West India Proprietor*, Londres, 1834, p. 187.

37. Thomas Evans, *Christian Policy, the Salvation of the Empire*, Londres, 1816, p. 19; *The Axe Laid to the Root* 4 (1817).

38. Lewis, *Journal*, 173-174. Donald G. Mathews, *Slavery and Methodism 1780-1845*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1965; Wesley, *Thoughts Upon Slavery*; M. Turner, *Slaves and Missionaries;* Edward K. Brathwaite, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 259.

39. Orlando Patterson, «Slavery and Slave Revolt: A Sociological Analysis of the First Maroon War, 1655-1740», *Social and Economic Studies* (1970), y Mavis C. Campbell, *The Maroons of Jamaica, 1655-1796: A History of Resistance, Collaboration & Betrayal*, Bergin and Garvey, South Hadley, Mass., 1988; *The Axe Laid to the Root* 4 (1817).

40. *The Axe Laid to the Root* 4 (1817).

41. Lewis, *Journal*, pp. 39, 179; *The Axe Laid to the Root* 6 (1817).

42. Campbell, *The Maroons*. Véase el anterior capítulo 4.

43. M. W. Patterson, *Sir Francis Burdett and His Times*, 2 vols., Macmillan, Londres, 1931.

44. Douglas Hall, ed., *In Miserable Slavery: Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-1786*, Macmillan, Londres, 1989, p. 26; M. Turner, *Slaves and Missionaries*, p. 47; Julius Scott, «Afro-American Sailors and the International Communication Network: The Case of Newport Bowers», en Cohn Howell y Richard J. Twomey, eds., *Jack Tar in History: Essays in the History of Maritime Lift and Labour*, Acadiensis Press, New Brunswick, 1991.

45. Ira Dye, «Physical and Social Profiles of Early American Seafarers, 1812-1815», en Howell y Twomey, eds., *Jack Tar in History.*

46. *The Axe Laid to the Root* 6 (1817). Véase también Graham Hodges, ed., *Black Itinerants of the Gospel: The Narratives of John Jea and George White*, Madison House, Madison, Wisc., 1993; W. Jeffrey Bolster, *Black Jacks: African American Seamen in the Age of Sail*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997, pp. 33, 211.

47. Brathwaite, *Development of Creole Society*, p. 170 (citando 1 Geo. III c. 22 [1760]); *The Axe Laid to the Root* 1 (1817).

48. *The Axe Laid to the Root* 4 (1817); Lewis, *Journal*, p. 405. Por sus sugerencias sobre los «shariers», damos las gracias al Dr. Kenneth Ingram de la Biblioteca Nacional de Jamaica y al profesor Mavis Campbell.

49. Barry Higman, *Jamaica Surveyed: Plantation Maps and Plans of the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Institute of Jamaica Publications, Ltd., Kingston, 1988, pp. 261-262; Sidney W. Mintz, «The Historical Sociology of Jamaican Villages», en Charles V.

Carnegie, ed., *Afro-Caribbean Villages in Historical Perspective*, African-Caribbean Institute of Jamaica, Kingston, 1987.

50. Estudio de William Plush (1819), *Rex V. Wedderburn* (TS 11/45/167, PRO, reeditado en McCalman, ed., *Horrors of Slavery*, p. 120); *The «Forlorn Hope», or A Call to the Supine*, sin fecha, década de 1800.

51. A. J. Peacock, *Bread or Blood: A Study of the Agrarian Riots in East Anglia, in 1816*, Gollancz, Londres, 1960, p. 18.

52. «*Forlorn Hope*», p. 15; *The Axe Laid to the Root* 5 (1817).

53. HO 42/195, PRO, publicado en McCalman, ed., *Horrors of Slavery*, p. 111.

54. *The Axe Laid to the Root* 4 (1817); E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, Londres, 1963, p. 632. (Hay trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989)

55. *Old Bailey Proceedings*, 15 de enero de 1817; *Political Register* 21 (1817).

56. *The Axe Laid to the Root* 6 (1817); *Horrors of Slavery*.

57. Biblioteca Nacional (Kingston), Documentos Nugent, ms. 72, caja 3 (1804-1806), carpeta 279.

58. *The Axe Laid to the Root* 2 (1817).

59. *Ibid.*, 5 (1817).

60. *The Axe Laid to the Root* 4 (1817).

61. Wedderburn, *Truth Self-Supported*, en McCalman, ed., *Horrors of Slavery*, pp. 57, 100.

62. *Ibid.*, p. 82; Hone, *For the Cause of Truth*, p. 307; Iowerth Prothero, «William Benbow and the Concept of the «General Strike»»», *Past and Present* 63 (1974): 147; McCalman, ed., *Horrors of Slavery*, pp. 81, 116.

63. James Kelly, *Voyage to Jamaica*, Belfast, 1838[2], pp. 29-30; Barry M. Higman, *Slave Population and Economy in Jamaica, 1807-1834*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 147; Pierce Egan, *Life in London* (1821), pp. 320-321.

64. Benjamin Waterhouse, *A Journal of a Young Man of Massachusetts*, Boston, 1816, reeditado en el *Magazine of History* 18 (1911).

65. Michael Ventura, «Hear that Long Snake Moan», en *Shadow Dancing in the U.S.A.*, Jeremy P. Tarcher, Los Ángeles, 1985, pp. 103-162; W. T. Lhamon, Jr., *Raising Cain*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998.

66. *Old Bailey Proceedings*, 15 de enero de 1817, y la introducción de McCalman para *Horrors of Slavery*, p. 15; Stanley Palmer, *Police and Protest in England and Ireland, 1780-1850*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 169; Iowerth Prothero, *Artisans and Politics in Early Nineteenth-Century London: John Gast and His Times*, Louisiana State University, Baton Rouge, La., 1979, p. 90.

67. Wedderburn, *Truth Self-Supported*, en McCalman, ed., *Horrors of Slavery*, pp. 67, 82, 98; *The Axe Laid to the Root* 1 y 4 (1817); Robert Wedderburn, *High-Heel'd Shoes for Dwarfs in Holiness*, Londres, 1820[3], p. 8; M. Turner, *Slaves and Missionaries*, p. 58.

68. Estudio de William Plush, en McCalman, ed., *Horrors of Slavery*, p. 120; Wedderburn, *The Address of the Rev. R. Wedderburn*, en *ibid.*, p. 134.

69. Capítulos 20-22. La teoría surge a partir de Charles DuPuis, *Origines de toutes les Cultes* (1795).

70. *King v. Wedderburn*, TS 11/45/167 en McCalman, ed., *Horrors of Slavery*, p. 125.

71. *The Axe Laid to the Root* 1 (1817); McCalman, «Anti-Slavery and Ultra-Radicalism», p. 112; Julius S. Scott, «A Perfect Air of Slavery: British Sailors and Abolition», manuscrito no publicado, cortesía del autor. Un interesante debate sobre trabajadores y abolicionismo puede verse en James Walvin, «The Impact of Slavery on British Radical Politics, 1787-1838», en Vera Rubin y Arthur Tuden, eds., *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*, Nueva York Academy of Sciences, Nueva York, 1977, pp. 343-367; Patricia Hollis, «Anti-Slavery and British Working-Class Radicalism in the Years of Reform», en Christine Bolt y Seymour Drescher, eds., *Anti-Slavery, Religion, and Reform: Essays in Memory of Roger Anstey*, Archon Books, Folkstone, 1980, pp. 297-311; Drescher, *Capitalism and Anti -Slavery*.

72. Walvin, «Impact of Slavery», p. 346; M. Turner, *Slaves and Missionaries*, p. 200.

CONCLUSIÓN

1. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 1776, libro 5, capítulo 1, parte 3, artículo 2; y Karl Marx, *Capital*, traduc. Ben Fowkes, Penguin, Londres, 1976, capítulo 14, pp. 476, 549.

2. Thomas Bartlett, ed., *Life of Wolfe Tone*, Lilliput, Dublín, 1998, p. 437.

3. Gwyn A. Williams, *Search for Beulah Land*, Holmes and Meier, Nueva York, 1980, p. 71.

4. *Rights of Nature*, 1796, en Gregory Claeys, ed., *Political Writings of the 1790s*, Pickering and Chatto, Brookfield, Vt., 1995, vol. 4, p. 407.

5. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, 1787, 1791, pp. 36-37. En 1934 Samuel Beckett tradujo un artículo durante el auge anglófono de la *négritude*: «Si la raza de los negros desapareciera mañana, el hombre blanco sería sin duda de los primeros en desaprobar su ausencia; tendría ciertas dificultades para encontrar otros que los reemplazaran como fogoneros en los buques transatlánticos, como leñadores y como aguadores». Véase Nancy Cunard, *The Negro Anthology*, Nancy Cunard at Wishart, Londres, 1934, p. 580.

6. Brit. Lib., mss. ads. 33122 (Documentos Pelham), «Minutes Relating to the Trial of Col. Despard».

7. Joan Dayan, «Haiti, History, and the Gods», en Gyan Prakash, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Developments*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1995) pp. 83 y ss.

8. Francis Midon, *The History of the Rise and Fall of Masaniello, the Fisherman of Naples*, 1729, pp. 204-205.

9. Lura Pedrini, *Serpent Imagery and Symbolism: A Study of the Major English Romantic Poets*, State Hospitals Press, Utica, N.Y., 1962, p. 31.

10. *A Social History of England*, Penguin, Londres, 1983, p. 198; *Agrarian Justice*, 1795.

11. Véase Mumia Abu-Jamal, *Live from Death Row*, Addison Wesley, Reading, Mass., 1995.

12. El comunicado se reeditó en E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, Londres, 1963, pp. 199-202. Iowerth Prothero, *Artisans and Politics in Early Nineteenth-Century London: John Gast and His Times*, Louisiana State University, Baton Rouge, La., 1979, pp. 68, 182. Peter Gaskell describió al proletariado industrial

como «nada más que un Hércules en la cuna», en *The Manufacturing Population of England*, 1833, p. 6.

13. William Jeremiah Moses, *Afrotopia: The Roots of African American Popular History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

14. *Reflections on the Revolution in France*, 1790.

15. Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative and other Writings*, ed. Vincent Carretta, Penguin, Nueva York, 1995, p. 38.

16. T. C. Smout, *A History of the Scottish People, 1560-1830*, Collins, Londres, 1969, p. 302.

17. M. D. George, *London Life in the Eighteenth Century*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1925.

18. Peter Fryer, *Staying Power: A History of Black People in England*, Pluto Press, Londres, 1984.

19. R. B. McDowell, *Ireland in the Age of Imperialism and Revolution*, Oxford University Press, Nueva York, 1979, p. 348; Kevin Whelan, *The Tree of Liberty: Radicalism, Catholicism and the Construction of Irish Identity, 1760-1830*, University of Cork Press, Cork, 1996, p. 100.

20. Nini Rodgers, «Equiano in Belfast: A Study of the Anti-slavery Ethos in a Northern Town», *Slavery and Abolition* 18 (1997), p. 80.

21. Thomas Hardy, *Memoir of Thomas Hardy*, Londres, 1832, pp. 8-9.

22. Albert Goodwin, *The Friends of Liberty: British Democratic Movements at the Time of the French Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979.

23. *State Trials for High Treason*, parte 2, *The Trial of John Home Tooke*, 1794, p. 53.

24. John Wilson, ed., *The Songs of Joseph Mather*, Sheffield, 1862, pp. 63-66.

25. Roy Porter, *Doctor of Society: Thomas Beddoes and the Sick Trade in Late-Enlightenment England*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992.

26. Tal como lo leímos en el «Original Letter Book of the Corresponding Society». British Library, ms. ad. 27,811, Documentos The Place, carpetas 4v-5r.

27. Literalmente: «¡Cielos! ¿Qué puede estar pasando?». Roger Anstey, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ., 1975, p. 276.

28. La carta de Lydia se cita en Clare Midgley, *Women against Slavery: The British Campaigns, 1780-1870*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, p. 39. David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1975, pp. 429-439; Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisc., 1969, pp. 136, 140.

29. R. Coupland, *Wilberforce: A Narrative*, Clarendon Press, Oxford, 1923, p. 159.

30. David Erdman, *Blake: Prophet against Empire*, Princeton University Press, Princeton, NJ., 1977[3], p. 238. Seymour Drescher, *Capitalism and Antislavery*, Oxford University Press, Nueva York, 1987, pp. 84, 220, 229; J. R. Oldfield, *Popular Politics and British Anti-Slavery: The Mobilisation of Public Opinion against the Slave Trade, 1787-1807*, Manchester University Press, Manchester, 1995, p. 3.

31. Carl Ludwig Lokke, «London Merchant Interest in the St. Domingue Plantations of the Émigrés, 1793-1798», *American Historical Review* 43, n.° 4 (1938), pp. 799-800.

32. Adrian Randall, *Before the Luddites: Custom, Community, and Machinery in the English Woollen Industry, 1776-1809*, Cambridge University Press, Nueva York, 1991, p. 265.

33. T. B. Howell, ed., *State Trials*, vol. 25, p. 1.099.

34. C. F. Volney, *The Ruins, Or, Meditation of the Revolutions of Empires: and The Law of Nature*, reedición, Black Classic Press, Baltimore, 1991, p. 66. (Hay trad. cast.: *Las ruinas de Palmira*, Edaf, Madrid, 1983.)

35. Mary Thale, ed., *Selections from the Papers of the LCS 1792-1799*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, anotación de abril de 1798, p. 435.

36. A. Ruy, *A primeira revoluçao social brasileria 1798* (1942), citado en R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1809*, Princeton University Press, Princeton, NJ., 1964, vol. 2, p. 512.

37. *The Patriot*, 21 de mayo de 1793; Gwyn A. Williams, «Morgan John Rhys and Volney's *Rubins of Empires*», *Bulletin of Celtic Studies* 20 (1962); Whelan, *Tree of Liberty*, pp. 63, 78, 80.

38. Henry Redhead Yorke, *Letters from France in 1802*, Londres, 1802, vol. 2, p. 328; C. F. Volney, *The Ruins: Or, A Survey of the Revolutions of Empires*, J. Johnson, Londres, 1795, pp. 146-148. (Hay trad. cast.: *Las ruinas de Palmira*, Efaf, Madrid, 1983.) Thomas Jefferson tradujo los veinte primeros capítulos, y esta traducción fue la base para la versión posterior que hizo Joel Barlow en 1801-1802. Jefferson pidió a Volney que quemara el manuscrito de su traducción. Véase Gilbert Chinard, *Volney et l'Amérique*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1923, pp. 110-111.

39. Volney, *The Ruins*, p. 39.

40. En el original, en inglés, figura la traducción de 1795, página 29, en vez de la traducción de 1802.

41. Jean Gaulmier, *Un Grand Témoin de la Revolution et de l'Empire: Volney*, Hachette, París, 1959, p. 21.

42. James Morton Smith, *Freedom's Fetters: The Alien and Sedition Laws and American Civil Liberties*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1956, pp. 50-51, 160, se cita a Adams en la página 162; James Morton Smith, ed., *The Republic of Letters: The Correspondence between Thomas Jefferson and James Madison, 1776-1826*, Norton, Nueva York, 1995, vol. 2, entrada del 3 de mayo de 1798.

43. Erdman, *Blake*; y John Gabriel Stedman, *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam- Transcribed for the First Time from the Original 1790 Manuscript*, ed. Richard Price y Sally Price, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

44. Stedman, 359.

45. E. P. Thompson, *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, The New Press, Nueva York, 1993, p. 212.

46. William Wells Brown, *The Black Man, His Antecedents, His Genius, His Achievements*, 1863, pp. 32-33. Casi la mitad del capítulo 4 consiste en notas a pie de página en las que se sustancia la idea de que la civilización comenzó en África. En otros casos, las ediciones americanas suprimían la prioridad que Volney dio a la civilización africana. «¿Quién construyó las siete puertas de Tebas?», preguntaba Brecht en su poema «Un trabajador lee historia», en la época posterior a la invasión de Etiopía en 1935. George W. Williams acuñó la expresión «crímenes contra la humanidad», adelantándose a la causa que Volney defendió con más pasión.

AGRADECIMIENTOS

Nuestra colaboración surgió a partir de una conferencia sobre el tema «El mundo al revés» que se organizó en 1981 con la ayuda de la Universidad de Pennsylvania y el Philadelphia Center for Early American Studies en honor de Christopher y Bridget Hill. Mantuvimos nuestra colaboración en conferencias posteriores, en Miami, Baltimore, Claremont, Milán, Atlanta, Nueva Orléans, Halifax (Nueva Escocia), Boston, Moscú, Chicago, Amsterdam, Londres, Detroit, Pittsburgh, Toledo, Durham, y Los Ángeles. Expresamos nuestro agradecimiento a aquellos que organizaron aquellos encuentros y a los que comentaron nuestro trabajo. También damos las gracias a Bryan Palmer y Gregory Kealey, que nos dieron la oportunidad de publicar algunos de nuestros primeros hallazgos, y al Midnight Notes Collective, que nos ayudó a reflexionar. Asimismo nos sentimos en deuda con aquellos cuyos proyectos de temas afines al nuestro han sido tan importantes para nosotros: Julius Scott, Robin D. G. Kelley, Robin Blackburn, Michael West, Paul Gilroy, Susan Pennybacker, James Holstun, Dave Roediger. Nuestro agradecimiento a Staughton y Alice Lynd y al Workers' Solidarity Club de Youngstown. Damos las gracias a los compañeros que nos recordaron mientras ellos seguían avanzando antes de que nosotros termináramos: John Merrington, George Rawick, Raphael Samuel, Edward Thompson, Jim Thorpe, Gwyn Williams. Expresamos un agradecimiento especial a nuestros colegas de Beacon Press: a Edna Chiang, siempre dispuesta a colaborar; a Dorothy Straight, por la meticulosa y hábil corrección del manuscrito, y a nuestra editora, Deb Chasman, que se puso en contacto con nosotros para tratar de este proyecto hace siete años, y que desde entonces a aportado su catalítica inteligencia, su energía, su humor y su sabiduría. Estamos profundamente agradecidos.

Yo, Peter Linebaugh, doy las gracias a los miembros de mi familia —especialmente a la abuela Jean, a Nick y Joanne, a Andy y Linda, a Lisa y Scott, a Dave, a Tom y a Charlotte y a Kate— siempre dispuestos con el barco. Gracias a Janet Withers y a su hospitalario embarcadero. Gracias a Denis y Edna por mostrarme los acantilados de creta una vez más. Gra-

cias a Dan Coughlin y Dave Riker por su trabajo en el cabrestante *La Ciudad* y por las salomas de despedida y bienvenida. Gracias a Silvia Federici, George Caffentzis, Nancy Sheehan, John Willshire, Nancy Kelley, Monty Neill y Massimo De Angelis por darnos ánimos. Gracias a Bettina Berch por su hospitalidad detrás de los cayos de Belice. Gracias a Riley Ann, un experimentado compañero de a bordo que me acompañó desde el mar Caribe hasta el mar de Irlanda, y a Michaela Brennan que trabajó conmigo en Spanish Town, Belice, el Museo Británico, Dublín, Kew Gardens, y Chancery Lane, donde nos zambullimos juntos en un mar de archivos. «El estudio completo de la historia» implica utilizar métodos poco ortodoxos; Michaela halló la casa de los antepasados de Despard gracias a unas risas y una charla con el zapatero de Mountrath.

Mi agradecimiento a la Fulbright Travel Fellowship por las visitas a Río de Janeiro, São Paulo y Bahía en 1982, donde contemplé el cielo del hemisferio austral y la Hidra. Gracias por la ayuda prestada por la Universidad de Toledo desde el College of Arts and Sciences y el Departamento de Historia, en particular por la ayuda de Carol Menning, Al Cave, Roger Ray y Ruth Herndon, así como de Abdul Alkalimat (de Africana Studies) y del Black Radical Congress. Gracias a mis alumnos Ty Reese, Jeff Howison, Jason Hribal y Manuel Yang, que treparon ágilmente por los obenques y manejaron las bombas de achique. Gracias al Departamento de Historia y Literatura del Harvard College, especialmente a Janice Thaddeus, Noel Ignatiev, Brenda Coughlin, Jonathan Taylor y Philipe di Wamba. ¡Grandes marineros! Más cerca del puerto, en la Universidad de Massachusetts, mi agradecimiento especial a Richard Horsley y Charlie Shively por las claras campanadas cuando había niebla. En Boston, mi agradecimiento a Carol Flynn y su cuadrante y a Edward Kamau Brathwaite y su caracola. Gracias a Bill Jones, Bill W. y a mis amigos de Grace. Gracias a los colaboradores y críticos Iain y Gillian Boal del Retort Group de Berkeley, Philip Corrigan, Jim Holstun, Rip Lhamon, Jr., Jo Stanley, Lew Daly, Winston James, Alan Dean Gilbert III, Deborah Valenze, Steven Colatrella, Marty Glaberman, Ferruccio Gambino, Olivia Smith y Dorothy Thompson. Gracias a John Roosa por su trabajo con los Documentos Burdett en Oxford. Mi agradecimiento a Peter King por ayudarme con los Archivos Assizes. Gracias a Yann Moulier Boutang por *De l'esclavage au salariat: Économie historique du salariat bridé* (Presses Universitaires de France, París, 1998). Gracias a Kevin Whelan por presentar el Green Atlantic, y a Luke Gibbons, Tommy Graham y Daire Keogh, que me recibieron amablemente en la asociación del '98 y en la

Conferencia del Bicentenario en Belfast y Dublín. Mi agradecimiento a Robert Scally de la Irish House que está en la Universidad de Nueva York, a Alf Lüdtke y Hans Medick del Max Planck Institute de Gottinga y a Richard Price y Sally Price, de la Martinica. Muchas gracias a Glyn Duggan por ayudarme en el archivo documental de la Iglesia baptista de Broadmead en Bristol; al venerable H. H. J. Gray, de Saint Peter's Mountrath, condado de Laois, República de Irlanda; al reverendo D. Vidler, Priests House, Putney, Londres, y a J. Joseph Wisdom, el bibliotecario de la catedral de Saint Paul, por su generosidad con los registros y con sus propios conocimientos. Mi agradecimiento al Sr. y a la Sra. M. H. Despard, de Chelsea, Londres, por darme permiso para utilizar los documentos de la familia Despard. Gracias al personal de la Biblioteca Pública de Boston, a Arlene Shy de la Biblioteca William L. Clements (Universidad de Michigan), al personal de la Biblioteca Houghton (Universidad de Harvard), del Institute of Historical Research (Londres), del Wellcome Institute for the History of Medicine, a Malcolm Thomas de la Biblioteca Friends (Londres), a la Biblioteca Pública de Detroit, a los Archivos Nacionales de Brasil (Río de Janeiro), a la Biblioteca Nacional de Irlanda, a los Archivos Nacionales de Irlanda, a la Biblioteca Nacional de Jamaica (Kingston) y a los Archivos Nacionales (Spanish Town), al Public Record Office (Archivos Nacionales) de Irlanda del Norte (Belfast), a la Biblioteca Rylands de Manchester, a la Biblioteca Bodleiana de Oxford, y al personal que gestiona las colecciones especiales de las bibliotecas universitarias de Toledo y Notre Dame.

Yo, Marcus Rediker, me uno a Peter en los agradecimientos a las personas e instituciones anteriormente mencionadas y añado a la lista las numerosas personas que me han ayudado en los Archivos Nacionales (Public Record Office) de Gran Bretaña, Chancery Lane y Kew Gardens, en la British Library and Manuscript Collections, en la Biblioteca del Congreso, en la Biblioteca Pública de Nueva York, en la New-York Historical Society, la Biblioteca del Estado de Virginia, la Biblioteca Carnegie Library de Pittsburgh, y las Bibliotecas Hillman and Darlington de la Universidad de Pittsburgh. Asimismo expreso mi agradecimiento al National Endowment for the Humanities, a la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, la Andrew P. Mellon Foundation, y la Universidad de Pittsburgh (especialmente al Richard D. and Mary Jane Edwards Endowed Publication Fund) por las becas que han sostenido este proyecto. Gracias a los amigos que me han ayudado generosamente durante años: Joseph Adjaye, Reid Andrews, Ira Berlin, Eric Cheyfitz, Jim Collins,

Susan G. Davis, Seymour Drescher, David Goldfrank, Graham Hodges, Shan Holt, David Johnson, Paula Kane, Jesse Lemisch, John Markoff, Gary B. Nash, Robert Resch, Rob Ruck, Satán y Adán (Sterling Magee y Adam Gussow), Sharon Salinger, Dan Schiller, Hisham Sharabi, Richard Sheldon, Dale Tomich, Judith Tucker, Daniel F. Vickers, Shane White, Alfred F. Young y Michael Zuckerman. Gracias a Norman O. Brown, quien, después de una larga discusión sobre el proletariado atlántico, afirmó alegremente: «Eppur si muove!» También doy las gracias a mi grupo, los miembros del Seminario de Historia de la Clase Trabajadora de la Universidad de Pittsburgh: Wendy Goldman, Maurine Greenwald, Michael Jiménez, Richard Oestreicher, Steven Sapoisky, Csaba Toth y Joe White. Gracias a mis alumnos del pasado y del presente: Thomas Barrett, Thomas Buchanan, Alan Gallay, Gabriele Gottlieb, Douglas R. Egerton, Rick Halpern, Forrest Hylton, Maurice Jackson, Craig Mann, Margaret McAleer, Charles Neimeyer, Scott Smith y Cornell Womack, cuyo trabajo ha sido una inspiración. Gracias a la variopinta cuadrilla de Free Mumia, y en particular al propio Mu, que me animó en este proyecto con sus cartas, con las intensas discusiones en el diminuto cubículo que es la sala de visitas de la prisión SCI-Greene (Waynesburg, Pennsylvania) y con el ejemplo de su manera de pensar libre, animosa y alegre, a pesar de estar encarcelados en el corredor de la muerte. Finalmente, un agradecimiento especial a mi esposa, Wendy Goldman, que contribuyó a que este libro fuera posible, sobre todo leyendo unos borradores interminables y diciéndome lo que pensaba realmente, que no siempre era lo que yo deseaba oír. Gracias también a Ezekiel y Eva, y a mi hermano Shayne. Mi madre, Faye Ponder, no ha vivido lo suficiente para ver este libro terminado, pero, sin embargo, en memoria de ella, deseo decirle, que el círculo no se ha roto.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Los números de página en cursiva corresponden a las ilustraciones.

ÍNDICE

Jean-Pierre Amalric y Lucienne Domergue
LA ESPAÑA DE LA ILUSTRACIÓN (1700-1833)

Eric J. Hobsbawm
REBELDES PRIMITIVOS

Lucien Febvre
EUROPA, GÉNESIS DE UNA CIVILIZACIÓN

John H. Elliott
LA EUROPA DIVIDIDA (1559-1598)

Fernand Braudel
LAS AMBICIONES DE LA HISTORIA

Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.)
LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN

Teófilo F. Ruiz
HISTORIA SOCIAL DE ESPAÑA, 1400-1600

Raffaella Sarti
VIDA EN FAMILIA

Marc Bloch
LA EXTRAÑA DERROTA

Fernando Wulff
LAS ESENCIAS PATRIAS

Peter McPhee
LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Joseph Pérez
BREVE HISTORIA DE LA INQUISICIÓN

Peter Linebaugh y Marcus Rediker
LA HIDRA DE LA REVOLUCIÓN

Este libro, galardonado con el premio de la International Labor History Association, nos cuenta una historia oculta: la del proceso de globalización que engendró el capitalismo y la resistencia de los hombres y mujeres que lucharon durante dos siglos y medio contra él para preservar su libertad y sus medios de vida. El gran historiador norteamericano Howard Zinn lo ha calificado como «un libro maravilloso en que Linebaugh y Rediker recuperan la historia perdida de la resistencia a la conquista capitalista en las dos orillas del Atlántico». Personajes ignorados y luchas olvidadas, historias de violencia y de heroísmo que nunca han sido contadas reviven en estas páginas que, como ha dicho el profesor Ira Berlin, representan «un eficaz espejo para nuestro propio tiempo, en la medida en que nos enfrentamos a las iniquidades y la violencia que continúan marcando la globalización del siglo veintiuno».

PETER LINEBAUGH, catedrático de historia en la Universidad de Toledo (Ohio), es coeditor de *Albion's Fatal Tree* y autor de *The London Hanged*. MARCUS REDIKER, catedrático de historia en la Universidad de Pittsburgh, es autor de *Between the Devil and the Deep Blue Sea* y ha ganado el premio de la American Studies Association's John Hope Franklin y el de la Organization of American Historians' Merle Curti Social History.

965462-4

9 788484 326014

Crítica *Libros de Historia*